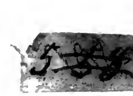

14-13.E.17



L'ART
DE
VIVRE HEUREUX,
FORME'
SUR LES IDE'ES
les plus claires
DE LA RAISON, & DU BON SENS,
Et ſur
DE TRES-BELLES MAXIMES
de M[r] DESCARTES.

DIVISE' EN III. PARTIES.

La I. Traite DU BONHEUR naturel de l'Homme en cette vie.
La II. DES MOYENS de l'acquerir.
La III. DE L'APPLICATION, & du droit Uſage de ces moyens.

Biblo Secr. Vitt. Ema.

A LYON,
Chez LEONARD PLAIGNARD, ruë Merciere, au grand Hercule.

M. DC. XCIV.
Avec Privilege du Roy.

L'ART DE VIVRE HEUREUX,

FORME'
SUR LES IDE'ES
les plus claires
DE LA RAISON, & DU BON SENS,
Et ſur
DE TRES-BELLES MAXIMES
de M[r] DESCARTES.

DIVISE' EN III. PARTIES.

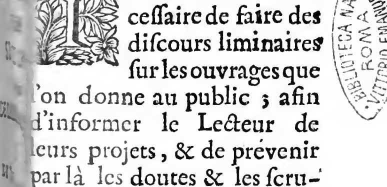
La I. Traite DU BONHEUR naturel de l'Homme en cette vie.
La II. DES MOYENS de l'acquerir.
La III. DE L'APPLICATION, & du droit Uſage de ces moyens.

A LYON,
Chez LEONARD PLAIGNARD, ruë Merciere, au grand Hercule.

M. DC. XCIV.
Avec Privilege du Roy.



AVIS.



IL est souvent nécessaire de faire des discours liminaires sur les ouvrages que l'on donne au public ; afin d'informer le Lecteur de leurs projets, & de prévenir par là les doutes & les scrupules que l'on pourroit se former à leur occasion. Mais je ne voy rien en celui-cy qui m'oblige à prendre de semblables précautions ; car outre que l'ouvrage qui est tres-petit, est formé sur les notions les plus claires de la raison & du bon sens, l'ordre & l'arrangement de toutes ses parties est tel, que la seule inspection de ses titres

ſuffit pour en faire concevoir tout le deſſein.

En effet, n'ayant ſuivi que l'ordre des penſées qui ſe preſentoient à l'eſprit en le travaillant ; cela fait que toutes les matieres qu'il contient, s'y trouvent tiſſuës & rangées dans une dépendance ſi naturelle entr'elles, que la fin de chaque partie eſt comme le commencement de l'autre ; & que l'intelligence de celle qui precede, devient toûjours plus grande & plus claire par la lecture de celle qui la ſuit. Et même on peut voir que tout ce qui peut arrêter l'eſprit dans le doute, aprés la lecture de quelque Chapitre, eſt toûjours le ſujet que l'on traite dans le ſuivant. Ce qui pourra peut-être

bien faire, que les moins curieux ayant commencé d'en lire quelque partie, se trouveront insensiblement engagez à passer outre. En sorte que leur curiosité ne pourra être pleinement satisfaite, qu'aprés avoir parcouru tout l'ouvrage.

Il est vray que n'ayant pas toûjours le loisir de continuër une telle lecture sans interruption, il semble que cét engagement, tout agreable qu'il est, pourroit bien être cause que l'esprit du Lecteur seroit toûjours inquiet dans l'attente de l'éclaircissement de ses doutes, qui dépend de la suite, tandis qu'il seroit détourné de la voir. Mais le remede n'est pas loin, il ne faut que jetter les yeux sur la Table qui suit, pour

ſatisfaire pleinement ſa curioſité. Car la diſpoſition de l'ouvrage y paroît ſi nette & ſi claire, que l'on peut par ſon moyen découvrir d'une ſeule vûë tout ce qui en eſt. On ſe contentera donc de remarquer icy, premierement que l'on regarde l'homme dans ſa propre nature, agiſſant par des voyes purement humaines, & ſuivant exactement dans ſa conduite les regles de ſa conſcience, c'eſt à dire de cette lumiere naturelle que Dieu nous a donnée, pour diſcerner le vray & le faux, le bien & le mal, & dont, ſelon quelques Peres de l'Egliſe, il ſemble que le Prophete Roy ait parlé, lors qu'il diſoit à Dieu : *Seigneur, la lumiere de vôtre viſage eſt imprimée ſur nous.* Se-

condement, que l'on ne prétend pas non plus toucher en aucune maniere aux éfets du peché, ni à la necessité de la grace, pour faire le bien d'une maniere chrêtienne, & avec quelque merite devant Dieu.



TABLE DES CHAPITRES contenus en ce Livre.

PREMIERE PARTIE.

Du Bonheur de cette vie, & de l'idée qu'on en doit avoir.

SECONDE PARTIE.

De la nature de l'ame, de ses puissances & de sa liberté, qui sont les moyens dont le libre usage doit nous rendre heureux en cette vie.

TROISIE'ME PARTIE.

De l'application & du droit uſage des deux puiſſances de nôtre ame, qui conſiſte à trouver les moyens neceſſaires pour fortifier ſa raiſon, & pour la diſpoſer à juger toûjours ſi bien de tout ce qui eſt bon ou mauvais dans la vie, que la volonté ne ſoit pas trompée dans ſes pourſuites.



L'ART DE VIVRE HEUREUX.

PREMIERE PARTIE.

DU BONHEUR DE CETTE VIE & de l'idée qu'on en doit avoir.

CHAPITRE PREMIER.

Quel est l'obstacle qui empêche le bonheur de la plûpart des hommes.

IL n'y a rien de si commun parmi les hommes, que le desir de vivre heureux. C'est là le but & le terme où tendent toutes leurs actions; les plus desesperez n'en cherchent point d'autre: car bien que le mal qui les presse, ou que la violence du desespoir

ſouhaiter quelquefois la mort,on peut toûjours dire avec la fable qu'ils n'ont pas deſſein pour cela de perdre la vie ; mais plûtôt qu'ils appellent la mort à leurs ſecours, afin qu'elle les aide à porter leur fardeau. Que s'il s'en trouve qui la perdent en effet, & qui ſe la raviſſent eux-mêmes, ce n'eſt jamais par un jugement bien raiſonné, ni par une opinion que la nature ait imprimé en eux ; mais par un conſentement aveugle que la violence du mal arrache de leur cœur malgré l'amour qu'ils ont pour la vie : la paſſion leur faiſant trouver alors la mort plus douce & plus ſupportable, que la douleur qu'ils ſouffrent, & qu'ils croyent être ſans remede. Ainſi dans les emportemens même du deſeſpoir, ils ne cherchent rien tant que leur contentement & leur ſatisfaction.

Mais ſi le deſir de vivre heureux & content dans la vie, eſt ſi commune aux hommes, l'accompliſſement en eſt bien rare parmi eux.

Rien n'eſt capable de remplir leurs deſirs & leurs cupiditez. Quelques grands que ſoient les biens qu'ils poſſedent, ils ne les conſiderent jamais que comme autant de degrez pour en acquerir encore de plus grands. De ſorte que ce qui devroit aſſouvir leur faim, ne fait que l'irriter, ou ſi par hazard il s'en rencontre d'aſſez moderez pour s'en tenir aux biens qu'ils poſſedent, ils ſont d'ailleurs tourmẽtez par la crainte de les perdre: & cette même crainte fait qu'ils ſont la plûpart plus ingenieux à ſe rẽdre nuiſibles les choſes qui pourroient être le plus à leur avantage.

La raiſon qui doit être la regle des volontez de l'homme, devient l'eſclave de ſes affections, & ne ſert qu'à les rendre plus déraiſonnables. Il n'employe ſes connoiſſances & les lumieres de ſon eſprit qu'à porter ſes deſirs au delà des choſes neceſſaires, & à chercher les ſuperfluës pour accroître davantage ſon ſupplice. Enfin il ſe ſert de toute ſon induſtrie pour

pénétrer dans l'avenir, & va chercher les accidens avant qu'ils soiét arrivez. Et comme s'il avoit dessein d'avancer lui-même ses disgraces, il court audevant des maux, & les souffre auparavant qu'ils soient sensibles. Le souvenir du passé luy cause des repentirs, la vûë du present luy donne du dégoût, & la crainte de l'avenir le fait pâlir pour des malheurs qui ne sont possibles qu'en idée ; Mais enfin tous ces mouvemens divers qui agitent & occupent son ame à la recherche du veritable bonheur font qu'il s'en éloigne d'autant plus qui s'efforce davantage de l'acquerir tandis qu'il ne le connoît point, & tout son procedé est une preuve certaine qu'il ne manque d'être heureux, que parce qu'il ne sçait ce que c'est que de l'être ; & il n'ignore ce que c'est que de l'être, que parce qu'il suit ses desirs plûtôt que la raison, qu'il n'a reçûë de Dieu que pour servir de regle & de mesure à ses volontez, & à tous les desirs dont il est ca-

Nemo præsentibus tantùm miser est futuro torquemur & præterito. *Sen. ep. 5.*

pable, & ſans laquelle il ſeroit vray de dire que l'homme ſeroit la plus imparfaite & la plus malheureuſe de toutes ſes creatures.

En effet, Dieu l'ayant créé avec une volonté qui n'a preſque point de bornes, & dont l'étenduë eſt ſi vaſte, que c'eſt par elle que l'on connoît mieux qu'il porte l'image de ſon Créateur, il l'a fait capable de deſirer à l'infini, & de vouloir tous les biens imaginables: juſques là que nous n'appercevons rien qui ſoit l'objet d'une autre volonté, fût-ce de celle de Dieu même, qui ne le puiſſe être auſſi de la nôtre. Mais parce qu'il ne l'a pas de même avantagé d'un pouvoir d'acquerir proportionné à la grandeur des choſes qu'il peut vouloir, il s'enſuït de là infailliblement que ſes deſirs étant toûjours preſque infinis & ſans bornes, & n'ayant d'ailleurs qu'un pouvoir d'acquerir tres-foible & tres-limité, il ne ſe peut faire qu'il ne luy manque toûjours quelque choſe dans quelque état ou condition qu'il puiſſe

être. C'eſt pourquoy il ne faut point douter que la vaſte étenduë de la volonté de l'homme & de ſes deſirs ne ſoit aſſûrément le plus grand & le ſeul obſtacle à ſes contentemens & l'unique ſource de tous ſes déplaiſirs, ſi la raiſon ne luy donne des bornes & des meſures proportionnées à ſa foibleſſe & à ſon pouvoir.

Radix malorum cupiditas.

Cette verité eſt bien ancienne, puiſque la chûte fatale du premier de tous les hommes n'a point eu d'autre cauſe que la grandeur & l'excés de ſes deſirs. Il ne ſe vit pas à peine hors du neant, qu'il en forma de ſi prodigieux, qu'il ſembloit vouloir s'élever contre Dieu même, & luy dérober ſon éternité pour vivre ſans fin: L'immenſité de ſon pouvoir, pour commander ſans dépendance: & ſa Sageſſe infinie, pour ſçavoir tout ſans reſerve. Auſſi l'ennemi qui vouloit le perdre, & qui ſçavoit que ces trois biens étoient les plus puiſſans pour flater ſon ambition, ne manqua pas de les luy mettre

devant les yeux, comme autant d'amorces pour l'attirer dans ses piéges : D'abord il le leüra de l'esperance d'une éternité semblable à celle de Dieu. *Nequaquam moriemini :* puis il luy promit un pareil droit de domination, *Eritis sicut Dii :* & à ces belles esperances il ajoûta encore celle de sçavoir tout comme Dieu, *scientes bonum & malum.* Ainsi poussé de ces pretentions aveugles & criminelles, il méprisa les loix de son Createur, & ne se flata de rien moins que de se voir bien-tôt élevé au dessus de Dieu-même. Mais helas! il n'eut pas fait le premier pas pour y monter, qu'il se vit abbatu de cette malheureuse chûte, dont le coup se fait encore ressentir dans ses descendans. Et il ne luy resta que la honte & la confusion de n'avoir pas connû plûtôt sa foiblesse pour moderer les emportemens d'une si furieuse ambition.

CHAPITRE II.

Quel eſt le remede le plus préſent contre cét obſtacle.

QUoy qu'il ſoit vray que la Sageſſe divine n'a donné à l'homme une volonté ſans bornes, & une liberté qui ſemble, pour ainſi dire, l'exempter d'être ſon ſujet, que pour être comme la marque & le caractere du plus grand & du plus noble de tous ſes ouvrages; néanmoins cette puiſſance de tout deſirer & de tout vouloir qui eſt en luy, jointe à la foibleſſe & à l'impuiſſance où il ſe trouve d'acquérir que fort peu de choſes, ne ſerviroit qu'à la rendre toûjours plus miſerable, ſi cette même Sageſſe ne luy avoit auſſi donné la raiſon pour juger de ſes forces, regler ſes deſirs, & les reſſerrer dans les bornes de ſon pouvoir.

Et certes il eſt à croire que le premier des hommes ne l'avoit pas encore employée à cét uſage, & qu'il ne ſe connoiſſoit pas bien

avant ſa chûte, puiſque nous liſons que ce fut aprés qu'il fut tombé, qu'il ouvrit les yeux la premiere fois pour reconnoître cette verité importante & ſi bien établie par l'exemple qu'il nous en a laiſſé, que la ſource de toutes nos erreurs, de tous nos vices & de tous nos déplaiſirs, n'eſt rien autre choſe que la vaſte étenduë de nôtre volonté, & l'impuiſſance qui eſt en nous d'acquerir tout ce qu'elle eſt capable de deſirer; & qu'ainſi le remede le plus ſouverain contre ſes égaremens conſiſte à la renfermer dans les limites de la raiſon, & à l'aſſujetir tellement à ſes loix qu'elle ne veüille jamais que les choſes que l'eſprit jugera luy être convenables, & de ſa dépendance.

Auſſi faut-il croire que l'homme n'a la raiſon que pour conduire ſes actions, regler ſa vie, & pour ſe rendre heureux ou malheureux par le bon ou le mauvais uſage qu'il en peut faire: & c'eſt de cela ſeul qu'il doit attendre ſes con-

tentemens les plus foibles, ou les plus justes déplaisirs; car tandis que l'on regle ses desirs sur les conseils de la raison, & qu'on ne les étend pas au délà des choses qu'elle juge être propres & convenables, on n'est pas fort en danger de tomber dans des regrets & des repentirs, qui sont d'ailleurs inévitables quand on veut les porter plus loin que ses connoissances: parce que c'est alors que l'on s'égare facilement dans la poursuite des choses qui en sont les objets, & que l'on travaille aveuglément à la recherche de plusieurs biens, dont l'acquisition est souvent impossible à nôtre égard.

C'est pour cela qu'un Prophete avoit bien raison de demander à Dieu qu'il fit connoître aux hommes les bornes de leur puissance, & de les avertir qu'ils étoient hommes, parce qu'en effet les hommes oublient toûjours facilement qu'ils sont hommes, en s'imaginant qu'ils peuvent ce qui n'est nullement en leur pouvoir, &

en voulant ce qu'ils ne connoissent pas. Et c'est ce qui fait que la volonté faisant diverses courses sur tous les biens imaginables, se trouve souvent confuse & trompée par les illusions des faux biés ausquels elle s'arrête, & qui disparoissent comme des ombres devant la lumiere, aussi tôt que la raison est en liberté pour les éclairer ; desorte qu'elle tombe dans la confusion du fabuleux ixion, qui n'embrassoit qu'une nuée, lors qu'il pensoit tenir entre ses bras la Déesse Junon qu'il avoit long-tems cherchée avec de longues fatigues.

Voilà ce qui arrive infailliblement à ceux qui courent sans cesse aprés le bonheur de cette vie, sans jamais se servir de leur raison pour apprendre à le connoître. Et certes s'il n'est pas possible à un Tireur de bien ajuster sa visée au blanc lors qu'il ne le voit pas, il l'est encore bien moins à ceux qui cherchent le veritable bonheur de cette vie de le rencontrer jamais, s'ils ne sçavent auparavant

ce que c'est que ce bonheur, & en quoy il consiste, c'est à dire qu'elle est la chose dont la possession peut suffire pour produire dans les hommes un contentement solide qui fasse la plenitude des desirs qu'ils peuvent raisonnablement former & suivre en cette vie.

CHAPITRE III.

Ce que l'on doit entendre par le bonheur dont il s'agit.

ON laisse à part ce que la foy enseigne du bonheur surnaturel des Saints dans le Ciel, & de toutes les delices que peut goûter une ame que la grace éleve à la contemplation de ce bien inestimable, supposant toûjours la creance & la soûmission avec laquelle on doit recevoir les assûrances que l'Eglise donne à tous les fidéles de le posseder un jour aprés leur mort. C'est un bien que le raisonnement humain ne peut expliquer, & ceux-même à qui Dieu en a fait ressentir les avant-goûts,

n'ont jamais pû l'exprimer mieux qu'en assûrant qu'il étoit ineffable.

Mais on prétend traiter seulement d'un bonheur raisonnable & purement humain, que chacun peut acquerir de soy même par le libre usage des puissances & des facultez qu'il a reçûës de Dieu, pour discerner le vray d'avec le faux, & le bien d'avec le mal, pour suivre & aimer l'un, pour haïr & éviter l'autre. On prétend, dis-je, par ce moyen chercher entre tous les biens qui sont propres aux hommes, & qu'ils sont capables d'acquerir par leur propre conduite, lequel est le souverain, c'est à dire le plus grand & le plus capable de remplir leurs justes desirs, & la possession duquel les puisse mettre dans un veritable repos, & dans une entiere satisfaction d'esprit qui fasse toute leur joye & leur felicité possible en cette vie.

CHAPITRE IV.

En quels sens on peut douter, ou s'assurer de la possibilité d'un bonheur parfait en cette vie.

IL ne faut point douter que ce dessein d'apprendre au monde à vivre heureux en cette vie mortelle, ne choque en apparence ceux qui ont appris de l'Ecriture tous les desordres que le peché a jettez dans la nature humaine, & qui ne la considerent plus que comme une source infectée, & qui par consequent n'a plus que des ruïsseaux troubles & corrompus : La raison y est affoiblie, la volonté dereglée, les passions revoltées, & tout l'homme enfin sans la grace ne peut rien faire, ce semble, que des actions injustes & criminelles, bien loin de pouvoir se procurer de luy-même quelque bien solide & veritable.

Et en effet on ne voit pas dabord qu'il y ait grand sujet d'esperer un bonheur parfait en ce monde, où

il n'y a que de faux biens qui tous ensemble ne seroit jamais capables de remplir les desirs de l'ame de l'homme dont la grandeur ne demande rien moins que la possession d'un bien infini. C'est pourquoy il est à propos d'examiner s'il y a des biens en ce monde dont la possession & la joüissance y puisse rendre l'homme heureux & content durant sa vie.

L'homme dans l'état de la grace est tout autre que l'homme dans l'état naturel : & dans ce double état il a des vûës bien differentes. Dans l'état de la grace il ne peut jetter les yeux sur les grãdeurs que la Bonté divine luy destine dans le Ciel, ni penser aux prérogatives éminentes dont le droit luy est acquis par le Sang d'un Dieu, qu'il ne se sente à même temps élevé au dessus de sa condition & de luy-même : & parce qu'il sçait aussi que le Pere Eternel a si étroitement liez & unis les fidéles à sõ Fils, qu'il a même voulu les avoüer pour ses propres enfans ; il se dépoüille

autant qu'il peut de tout ce qu'il a d'humain pour se disposer à cette sainte metamorphose, qui le doit faire passer de la qualité d'homme à celle d'un petit Dieu.

Et de fait, si l'on considere comme il faut les biens de l'autre vie, on trouvera qu'ils sont si grands, & qu'ils surpassent de telle sorte les sentimens des hommes, qu'il faudra que Dieu les change jusques à les faire semblables à luy-même pour les rendre susceptibles des biens qu'il promet aux veritables Chrêtiens : de sorte que comme il a falu qu'il se soit rendu semblable à nous sur la terre pour nous les meriter, il faudra au contraire qu'il nous rende semblable à luy dans le Ciel, pour nous rendre capables de ses communications éternelles, & nous faire joüir par le corps & par l'esprit de ses biens divins & ineffables : Et c'est pour cela qu'il assûre luy même à tous les fidéles qu'ils sont des Dieux & les enfans du Tres-haut.

Ego dixi dii estis, & filii excelsi omnes.

C'est dans la vûë de ce rang il-lustre

lustre où la grace doit élever l'homme Chrêtien, qu'il ne peut avoir que du mépris pour tous les biens de la vie presente : les biens celestes & éternels sont ceux qu'il considere comme les seuls objets qui soient dignes de sa grande ame, dont les ardens desirs ne sçauroient être assoupis que par la possession de Dieu même. Mais toutes ces preéminences regardent plûtôt l'avenir que le present, nous avons bien les gages de ces grandes promesses, & la grace nous en peut acquerir le droit ; mais nous n'en avons pas encore les effets, & il faut de necessité en remettre la joüissance en l'autre monde.

Dans l'état naturel l'homme est toûjours homme, & de luy-même il ne peut rien qui ne soit humain. Car s'il s'éleve à quelque chose de plus, ce n'est point luy seul qui agit; c'est Dieu assurément qui luy prête la main pour l'élever audessus de luy-même & de ses propres forces. Aussi est-ce une verité Evangelique que nous ne sommes

capables de nous-mêmes de faire aucune bonne œuvre, ou aucune action qui porte quelque effet de grace pour nous & pour nos ames, que Dieu ne la faſſe en nous, & qu'elle ne vienne de luy & de la ſource de l'Eſprit de JESUS-CHR. C'eſt ce qui rend la vie Chrêtienne ſi glorieuſe & ſi relevée, que ceux qu'il plaît à Dieu d'y appeller ne font que des œuvres toutes divines dont le cœur, l'eſprit & la main principale qui les forme & qui les produit, ne peut être que Dieu même; de ſorte qu'ils peuvent dire d'eux, ce que S. Paul diſoit autrefois de luy : *Je vis, mais ce n'eſt plus moy qui vit, c'eſt* JESUS-CHRIST *qui vit en moy*.

Vivo ego jam non ego, vivit verò in me Chriſtus.

Ainſi l'homme agit ou avec Dieu, ou de luy-même. Lors qu'il agit conjointement avec Dieu par la grace, ſon action tient plus de Dieu que de l'homme, & par conſequent il ne peut avoir alors pour objet qu'un bien tout divin qui ne ſe trouve pas en ce monde. Et c'eſt en ce ſens qu'il eſt vray de

dire, que l'homme ne peut & ne doit esperer d'être heureux qu'aprés sa mort.

Mais quand l'homme agit de luy-même, aidé seulement du concours que Dieu ne refuse à pas une de ses creatures, & qui sert à les maintenir toutes dans leur droit naturel; je veux dire, lors qu'il agit par des voyes purement humaines & naturelles, se servant des puissances qu'il a reçûës de Dieu, de discerner le bien & le mal; & d'en user comme il luy plaît (qui sont les appanages de sa nature) dans cét état il ne peut raisonnablement avoir pour but qu'un bonheur proportionné à sa maniere d'agir, c'est à dire naturel & limité.

Pour sçavoir maintenant si ce bonheur se peut effectivement acquerir, il faut prendre garde que la bonté d'une action se doit mesurer par la bonté de l'objet, ou du motif que l'on se propose en la faisant: de sorte que s'il est vray que l'homme agissant en homme & par des voyes purement humaines,

peut faire des actions qui soient bonnes & d'un merite au moins temporel:il sera vray de dire aussi, qu'il y a des biens veritables au monde qui en sont les objets. Ainsi toute la difficulté se reduit à cette fameuse question : si sans la foy, ou sans la grace on peut faire de bonnes œuvres.

CHAPITRE V.

Que les hommes peuvent faire d'eux-mêmes des actions naturellement bonnes, quoy qu'inutiles pour le Ciel.

LEs desordres que le peché a jetté dans l'homme ont tellement corrompu & affoibli sa nature, que plusieurs Théologiens ont pris de là occasion d'enseigner, que toutes les actions les plus loüables & les plus glorieuses que font les hommes sans la foy & hors de la grace, sont autant de veritables pechez aux yeux de Dieu, & c'est pour cela même que S. Augustin s'est toûjours declaré

avec tant de chaleur contre la vertu des Romains, qu'il semble souvent l'avoir confonduë avec leurs crimes.

On sçait que tout le bien que peuvent faire ceux qui ne sont pas éclairez de la foy, & fortifiez par la grace du Sauveur, leur est toûjours inutile pour leur salut. On sçait qu'il n'y a point d'action qui puisse être d'un merite veritable, si elle n'est purifiée par le feu de la charité; point de vertus parfaites, si la grace de JESUS-CHRIST ne leur donne leur perfection. Mais c'est en vain que l'on s'éforce de ne rien laisser à la nature, pour donner tout à la grace. Le peché a bien pû affoiblir l'inclination que l'homme avoit pour le bien, & sa haine pour le mal; mais il ne l'a pas étouffée entierement. Il a pû troubler sa raison, mais il n'a pû l'éteindre, ni luy ôter le libre usage qu'il en peut faire dans sa conduite. Et bien qu'il n'en puisse faire aucun qui luy soit utile pour le salut sans la grace, il en peut toû-

Non est penitus extincta scintilla rationis, in qua homo factus est ad imaginem Dei.



Aug. 22. de civit. Dei c. 24.

jours faire un bon & un mauvais usage selon la nature, à cause des differentes fins qu'il luy est libre de se proposer.

C'est pour cela que les Peres de l'Eglise, & S. Augustin même qui semble avoir traité avec tant de mépris les vertus & les actions les plus heroïques des Romains, ne les ont jamais condamnées comme criminelles, à cause qu'elles étoient destituées du secours de la foy & de la grace, mais parce qu'elles n'étoient pas toûjours conformes à la loy naturelle de la raison que Dieu a gravée dans les cœurs de toutes les nations, comme dit l'Apôtre, & qu'ils se proposoient le plus souvent des fins injustes & illegitimes.

Proinde mala sunt ista si malus amor, & bona si bonus est amor. *Aug. de Civ. Dei, 24. c. 7.*

Ainsi la pensée de ces Saints Docteurs, est qu'il n'y a point de vertu parfaite que la grace de Jesus-Christ ne l'acheve, & qu'on ne peut faire aucune action qui soit d'un merite surnaturel, si elle n'est éclairée de la foy, & purifiée par le feu de la charité ; & qu'on

un mot, il faut que la raiſon & les puiſſances de l'ame ſoient aſſiſtées du ſecours de la grace, pour faire des œuvres qui meritent le Ciel. Mais ils n'ont jamais crû que l'on dût faire paſſer pour criminels aux yeux de Dieu, ceux qui n'ayant point le ſecours de la grace pour agir, ſuivent autant qu'il leur eſt poſſible les conſeils de la raiſon qui leur a été donnée pour guide avec la nature.

C'eſt ce qui ſe confirme par une infinité de témoignages du même S. Auguſtin, que nul ne peut refuſer pour Juge en cette matiere, puiſque jamais perſonne n'a parlé des vertus & des actions de juſtice que l'on a remarquées dans les Infidéles, avec tant de mépris & de ſeverité, que ce ſaint Docteur. Dans ſon Livre de l'eſprit & de la lettre au chap. 27. il dit expreſſement: que ſi les Gentils qui font naturellement les choſes de la Loi, ne doivent point être mis au nombre de ceux qui ſont juſtifiez par la grace de JESUS-CHRIST, on

doit au moins les mettre au nombre de ceux qui étoient encore dans les tenebres du Paganisme, n'ont pas laissé de faire des actions qu'on peut loüer avec raison & avec justice, & qu'on ne peut blâmer sans injustice.

Et dans l'un de ces Sermons sur ces paroles du Prophete: *J'ay regardé tous ceux qui pechoient sur la terre, comme des prevaricateurs :* Il est manifeste, dit-il, que là où il n'y a point de loy, il n'y a point non plus de violement de la loy ; si donc les autres nations sont dans l'ignorance de la loy, comment devons-nous entendre ces paroles du Prophete : *Tous ceux qui pechent sur la terre sont des prevaricateurs ?* si ce n'est de cette loy dont l'Apôtre parle, quand il dit : *Que les Gentils qui n'ont point la loy, font naturellement les choses que la Loy commande.* Ainsi ce n'est point l'ignorance de la Loy, ni le défaut de la foy & de la grace dans les Infideles, qui rend leurs actions criminelles devant Dieu, mais le violement

violement de la Loy, & de la nature, & de la raiſon.

C'eſt encore ce que le même Saint prouve d'une maniere invincible dans le Livre qu'il a écrit de la Cité de Dieu, où parlant de la vertu ancienne de la juſtice des Romains il dit, que n'étant pas ſecondée de la foi des Chrêtiens, elle n'avoit pû leur meriter le Ciel; & que Dieu pour cette raiſon leur avoit accordé l'empire du monde comme une récompenſe dûë à leur merite. Il confirme encore davantage ſon ſentiment ſur un paſſage de l'Evangile, où il eſt dit que les Juifs ne ſeroient pas coupables de leur infidelité, ſi le Sauveur ne fût pas venu lui-même pour leur enſeigner ſa doctrine; les Infideles ne ſont pas coupables pour leur infidelitez, dit ce ſaint Docteur, mais pour pluſieurs pechez dont ils ne peuvent s'excuſer, c'eſt à dire, qu'ils ont commis contre la raiſon & contre la nature.

Auguſt. l. 4. de Civit. Dei.

Lib. 3. contra Pelag. c. 3.

Tract. 6. in Ioan.

C'eſt enfin ce que les autres Peres de l'Egliſe declarent encore

d'une maniere qui n'eſt pas moins convaincante, lors qu'ils expliquent comment les mêmes pechez ſont autrement grands & plus énormes dans les Chrétiens, que dans les Payens & les Infidéles. Les Chrétiens, diſent-ils qui ſont éclairez de la lumiere toute divine de la foi, ſont avertis de ne point pecher, & c'eſt pour cette raiſon que les pechez qu'ils commettent ſont plus grands que ceux des Infidéles, parce qu'ils connoiſſent par une plus haute lumiere, combien ils déplaiſent à Dieu, au lieu que les Infidéles ne connoiſſent que par la ſeule lumiere de la nature, qu'ils les doivent éviter. C'eſt pourquoi nous pourrons conclure avec ces paroles de Salvien: Qu'il n'y a que ceux qui ſont d'Egliſe, & qui ont reçû la foy de Jesus-Christ, qui pechent par le mépris & par la tranſgreſſion de la loy de Jesus-Christ, mais qu'à l'égard des Infidéles, on peut ſeulement dire qu'étant dans l'ignorance de cette ſainte Loy, ils ne pechent effecti-

Lib. 4. de Provid.

vement, que lors qu'ils violent la loi de la raiſon & l'équité naturelle, en faiſant le mal qu'elle leur défend, & en negligeant de faire le bien qu'elle leur commande de faire.

Si la grace, la foi & la connoiſſance de la Loy de JESUS-CHRIST étoient des choſes dont l'acquiſition dépendît abſolument des hommes ; on ne s'étonneroit pas de voir des Docteurs ſçavans & éclairez ſoûtenir comme la choſe du monde la plus certaine, que toutes les actions des hommes ſans la foi & ſans la grace ſont de veritables pechez devant Dieu. Mais pour n'employer icy contre cette penſée, que les paroles mêmes de l'Apôtre : *Comment auront-ils la foy de* JESUS-CHRIST, *ſi jamais ils n'en ont oüi parler ? Comment ſuivront-ils les divines lumieres de l'Evangile, ſi jamais on ne le leur a prêché ni enſeigné.* Et quand même la foi leur auroit été prêchée & enſeignée, dépend-elle pour cela de leur volonté, en ſorte

qu'il soit en leur pouvoir de l'acquerir & de la recevoir dans leur cœur, quand il leur plaît. Ce n'est pas la pensée de S. Paul, puis qu'il dit expressément *que cela ne dépend ni de celui qui court, ni de celui qui veut, mais de Dieu seul qui fait misericorde.*

La foi est un don de Dieu & une lumiere de sa grace, dont l'acquisition surpasse infiniment les forces de nôtre nature : la parole même des Prédicateurs quoi qu'excellens & divins, n'a point d'effet pour nous la faire recevoir, si le S. Esprit ne nous l'inspire par sa bonté, entrant lui-même dans les cœurs de ceux qui les écoutent, pour la leur faire recevoir & garder.

C'est ce que S. Augustin enseigne expressément dans le neuviéme chap. de son Livre de la Predestination des Saints, par ces paroles : *La foy, soit dans son commencement, soit dans sa perfection, est un don de Dieu, & nul ne peut douter que ce don ne soit donné à quel-*

ques-uns, & ne soit pas donné à quelques autres, à moins que de vouloir contredire l'Ecriture qui le dit formellement. Et pour en expliquer sa pensée plus nettement, il ajoûte dans le chapitre qui suit : Qu'à la verité ce don n'a jamais manqué à celui qui en a été digne; mais que cela peut être entendu diversement. Car, dit-il, *si l'on demande comment quelqu'un en est digne, il s'en trouvera peut-être qui diront que c'est par la volonté de l'homme; mais pour nous, nous disons que c'est par la grâce, ou par la predestination divine.*

Mais pour ne pas approfondir trop curieusement ce mistere, il en faut revenir au jugement que l'on doit raisonnablement faire de la vertu & de la justice qui se rencontre dans les actions des Infidéles, ou qui sont faites sans la foy & sans la grace, suivant ce qui vient d'en être dit, qui est que les actions les plus loüables, les plus illustres & les plus raisonnables des hommes sans ce principe, ne

peuvent être en effet d'aucune utilité, pour leur procurer la moindre grace du salut, mais qu'elles ne laissent point de leur meriter quelque loüange & quelque recompense humaine, n'y ayant rien de plus loüables que de suivre les lumieres de la raison, au défaut des lumieres de la foi & de la grace, sans quoi il leur étoit impossible de rendre leur conduite ni meilleure, ni plus juste, qu'en la reglant sur la justice & l'équité naturelle.

Il est donc constant à l'égard des actions des Infidéles, ou qui se font sans la foi & sans la grace, qu'il n'y a que celles par lesquelles on viole les loix de la raison & de la nature qui soient mauvaises & criminelles, mais que toutes celles qui sont conformes à cette loy, ont toute la justice & la bonté qu'elles peuvent avoir selon l'étenduë des forces de nôtre nature; & qu'ainsi les Infidéles mêmes peuvent faire des actions Justes, raisonnables, & humainement bon-

nes en elles-mêmes.

C'eſt une verité qu'on ne peut conteſter, ſans prendre que ceux qui n'ont pas le bonheur d'avoir reçû la foi, & d'être en grace, ne ſuivent jamais la vraie raiſon, & que toutes leurs actions les plus loüables & leurs meilleures œuvres ſont autant de violemens des loix de la nature, & de l'équité naturelle. Mais cette prétention paroîtra toûjours étrange & inſoûtenable à quiconque voudra conſiderer, que Dieu donne quelquefois aux hommes en naiſſant, certaines capacitez & certaines inclinations au bien, que l'on peut en quelque façon appeller des graces de la nature, qui les font réüſſir dans les charges & dans les emplois de la vie humaine, & qui ſont aſſez puiſſantes pour produire de bonnes œuvres exterieures, & tres-utiles pour le bien de la ſocieté civile.

Il s'en trouve tous les jours des exemples parmi les gens du monde, où l'on voit de ces ames bien

nées ſupporter avec tant de conſtance les mépris & les mauvaiſes humeurs de ceux mêmes qui les traitent mal, & y répondre ſi bien par des paroles moderées, par des ſilences reſpectueux, par de bons viſages, & par de bons offices, qu'elles s'attirent l'eſtime & l'affection des courages les plus farouches, ſans qu'elles employent d'autres artifices pour les gagner, que la prudence, la moderation, la douceur & la patience qui leur eſt naturelle. Or qui eſt l'homme aſſez déraiſonnable, pour prétendre que ces exercices de vertu que la raiſon naturelle enſeigne aux bons eſprits, ſoient des crimes, lors qu'ils ne ſont pas accompagnez du don de la foi & de la grace, qui ne dépend point de nous? Et ne doit-on pas bien plûtôt reconnoître & avoüer qu'ils ſont dans ceux qui les pratiquent ainſi naturellement, des diſpoſitions d'autant plus loüables & avantageuſes, que quand la grace de Dieu y ſurvient & s'y mêle, elle produit en eux des

effets admirables pour leur ſalut & pour l'édification des autres ; & c'eſt auſſi ce qui a fait ſouvent dire à pluſieurs qu'un honnéte homme eſt déja plus que demi Chrétien.

Quoi qu'il en ſoit, il eſt toûjours bien difficile de ſe perſuader que tant d'illuſtres perſonnages de l'antiquité,dont la vie & les écrits ſervent encore aujourd'hui de leçons, même à tous les fideles,que tant de grands hommes , dis-je , ayent paſſé pour des criminels aux yeux de Dieu , parce qu'ils agiſſoient ſans la grace qu'ils n'avoient pas, & qu'ils ſuivoient genereuſement & de plein gré tout le bien que la raiſon leur faiſoit connoître : & que pour avoir ſecouru leur patrie , défendu la juſtice, aſſiſté les miſerables, & mis leur vie au hazard pour conſerver l'honneur aux femmes , les biens aux orphelins, & la liberté aux opprimez , ils ne ſoient pas moins coupables que pour avoir violé & renverſé toutes les loix de la raiſon &

de la nature. Car à le bien prendre on ne peut être desobeïssant à Dieu, sans contrevenir à ses loix: la loy éternelle que Dieu a gravée dans nos cœurs n'est autre chose que la raison ; peut-on croire que l'homme se rende coupable devant Dieu en suivant ce guide qui lui a été donné de Dieu-même, ou que pour ce sujet on doive être condamné aux mêmes peines que les méchans ? Dira-t'on que la vertu doit être confonduë avec le vice, parce qu'elle n'est pas vivifiée par la Foi, ni justifiée par la grace? Non sans doute, mais tout homme raisonnable reconnoîtra de bonne foy qu'encore que les exercices de vertu où l'on se porte suivant les inclinations que l'on a à certaines bonnes œuvres, & les aversions naturelles de quelques-unes qui sont mauvaises, ne soient pas comptez devant Dieu, ils ne laissent pas pour cela d'être tres-utiles pour le repos & la satisfaction interieure de ceux qui les suivent toutes les fois que la raison leur

fait connoître en cela leur devoir.

Il est vrai que pour acquerir la paix du cœur selon Dieu, il faut pratiquer les bonnes œuvres d'une maniere toute Chrêtienne, & que pour cela on a besoin d'une grace surnaturelle qui nous fasse agir par l'esprit d'une veritable charité, mais il est vrai aussi que chacune des bonnes œuvres se peut exercer sans grace par une prudence humaine ; c'est à dire par des raisons d'interêts, d'amour propre, de respects humains, & de crainte purement servile: autrement il seroit mal-aisé de donner un sens bien juste à ce que dit S. Bernard : *Que celui qui fait le plus de bonnes œuvres, a souvent moins de grace & de justice.*

Cela supposé, il faut observer avec quelques Theologiens, qu'encore qu'il y ait une difference extréme en ces deux principes, les actions qui en naissent, sont neanmoins si semblables entr'elles, que nous avons bien de la peine à

discerner lequel des deux domine dans nôtre cœur pour les produire; & c'est de là, ce semble que l'on peut inferer que le repos le plus assuré de la conscience que nous sommes capables de nous procurer, dépend du vrai & legitime usage de nôtre raison, qui consiste à suivre autant qu'il est possible tout le bien qu'elle nous fait connoître, & que rien n'est plus capable de le détruire que de croire que les actions qui en naissent sans la grace, sont de veritables pechez.

En effet, comme il n'y a personne qui ait assez de lumieres pour discerner avec certitude, lors qu'il fait de bonnes œuvres, s'il y est porté par un principe divin, ou par un principe humain, c'est à dire, s'il agit par un mouvement de grace interieure & par charité, ou bien par une inclination naturelle & par cupidité, l'on seroit toûjours dans des scrupules & des craintes perpetuelles que ses meilleures actions ne fussent autant de pechez contre Dieu; & ainsi l'on se croiroit obli-

gé à les suspendre toûjours dans ce doute, si la raison qui est nôtre guide ne nous mettoit en repos par l'évidence, avec laquelle elle nous persuade que les inclinations au bien sont toûjours bonnes de quelque part qu'elles viennent, parce qu'il est toûjours bon de faire le bien quand on le peut faire: Or on ne le peut faire toûjours, ou par la grace, ou par une prudence humaine qui suffit pour nous procurer au moins une paix humaine qui vaut assurément mieux que l'inquiétude de ceux qui vivent dans le desordre! C'est toûjours une chose loüable que de faire le bien & d'éviter le mal de quelque maniere que l'on y soit porté.

Ainsi les inclinations à certaines bonnes œuvres, & les aversions naturelles de celles qui leur sont contraires, sont toûjours bonnes en qui que ce soit qu'elles se rencontrent, fut-ce dans les Payens mêmes & dans les Infidéles; & j'ose dire même aprés un illustre

Devot, qu'elles sont en quelque maniere avantageuses au salut, en ce que dés l'instant que ceux qui les ont sont entrez dans la grace, & qu'ils s'agissent par la verité de JESUS-CHRIST, elles deviennent sanctifiées ; & Dieu même s'en sert pour augmenter la grace dans leurs ames, sans que la facilité qu'ils ressentent alors plus grande à faire les bonnes œuvres qui procedent des unes, & à fuïr les mauvaises qui sont contraires aux autres, puisse diminuer en rien leur merite: Ainsi continuë ce grand homme, si vous aviez de la generosité avant vôtre conversion, elle a cessé d'être ce qu'elle étoit dés le moment que vous vous êtes approché de JESUS-CHRIST, c'est à dire, que dés lors elle n'est plus une vertu purement raisonnable, ou tout au plus Romaine, mais elle est devenuë toute Chrêtienne par l'infusion de la grace dans vôtre ame, c'est à dire par l'infusion d'une secõde ame toute divine qui transforme en elle celle qui auparavant

animoit vôtre corps, & fait faire pour la gloire de Jesus par ces deux parties qui composent l'homme, tout le bien que l'une faisoit par l'autre avec l'applaudissement des hommes.

Il n'en faut pas davantage pour vous faire comprendre que tous les hommes generalement peuvent faire d'eux mêmes des actions moralement bonnes, & qu'ainsi on peut dire qu'il y a de veritables biens en cette vie qui en sont les objets, & dont la joüissance leur est possible:& c'est parmi ceux-là que l'on cherche le plus grand, le plus solide & le plus capable de remplir les desirs raisonnables de l'homme, pour en faire le bonheur de cette vie,cependant que nous tâcherons d'en acquerir un plus grand dans l'autre.

CHAPITRE VI.

De l'ordre que l'on doit tenir dans la recherche du ſouverain bien de cette vie.

POur ſe conduire avec ſeureté dans la recherche d'un bien ſi rare & ſi generalement deſiré des hommes, il faut ſçavoir exactement diſtinguer deux ſortes de bôtez dans les choſes à cauſe des deux differentes manieres de les conſiderer, dont l'une eſt relative, & l'autre abſoluë. Si on conſidere la bonté de chaque choſe d'une maniere abſoluë, c'eſt à dire, telle qu'elle eſt en elle-même, il ne faut pas douter que Dieu ne ſoit le ſeul ſouverain bien, parce qu'il eſt infiniment plus grand & plus parfait que toutes les creatures imaginables.

Mais ſi nous conſiderons une choſe ſeulement par rapport à nous-mêmes, entant qu'elle nous eſt propre ; en ce ſens il ſemble qu'il n'y a rien parmi toutes les choſes

choses imaginables que nous puissions raisonnablement estimer un bien à nôtre égard, que celles que nous possedons, & que nous avons pouvoir d'acquerir & de conserver, ou qui sont telles que c'est en nous une perfection de les avoir : or toutes ces choses se peuvent reduire à deux chefs :

Le premier comprend tous les biens qui dépendent de nous & de nôtre conduite, & qui sont entierement en nôtre pouvoir, comme la vertu, la sagesse & les autres biens de l'esprit.

Le second renferme tous les autres biens qui sont hors de nous & de nôtre dépendance, comme les honneurs, les richesses & la santé, & en un mot tous les biens du corps & de la fortune: Et l'acquisition de ces sortes de biens est proprement ce qu'on appelle aujourd'hui dans le monde l'heur, ou le bonheur, parce que ces biens ne dépendant en aucune maniere de la conduite des hommes, on estime plus heureux que sages, ceux à qui

il en arrive quelqu'un, qu'ils ne se sont pas procurez.

CHAPITRE VII.

Du souverain bien en general.

ON s'est toûjours persuadé que les perfections du corps & les bienfaits de la fortune pouvoient beaucoup contribuer à la felicité de l'homme. Ainsi lors qu'on voit une personne bien née, qui avec tous les avantages du corps & de la fortune possede encore toutes les perfections de l'esprit, dont un homme est capable, on juge aussi-tôt qu'il joüit d'un contentement beaucoup plus parfait qu'un autre qui seroit disgracié & privé de tous les avantages de la fortune, bien que d'ailleurs il lui fût égal en sagesse & en vertu, & en un mot dans toutes les plus loüables qualitez de l'esprit. C'est pour cette raison qu'Aristote & le commun des Philosophes considerant le souverain bien en general, je veux dire celui de la nature Hu-

maine, ou bien mieux celui que peut avoir le plus accompli de tous les hommes, ils le conçoivent & le representent comme un composé de tous les biens imaginables du corps, de l'esprit & de la fortune, & ils en parlent d'une maniere qui fait assez voir qu'ils sont dans la pensée qu'il n'y a point de bonheur qui soit parfait en ce monde, s'il ne consiste dans l'assemblage de ces trois sortes de biens.

Si on ne peut accuser cette opinion de fausseté, au moins peut-on assûrer qu'elle n'est bonne à rien, puis qu'elle ne nous enseigne qu'un bonheur imaginaire, & que le souverain bien qu'elle nous propose n'est veritable qu'en idée. Il semble à voir la definition qu'ils en donn'ent, qu'ils n'ayent point d'autre dessein que d'empêcher les hommes d'être heureux, par le desespoir où elle les met de pouvoir jamais l'acquerir. Car qui oseroit esperer de posseder seul ce qui ne se trouve à peine que dans tous les hommes ensemble? ou bien qui

feroit affez temeraire pour se commettre à la pourfuite d'un bonheur dont l'acquifition furpaffe infiniment les forces de l'homme ?

Mais il ne faut pas s'en étonner, c'eft le ftile ordinaire de la Philofophie des difputes, de parler toûjours des chofes d'une maniere fi relevée que la raifon ne puiffe y atteindre. C'eft pourquoi nous ne nous arréterons point à ce fouverain amas de tant de fortes de biens pour être heureux La recherche en feroit fuperfluë, & nos foins mal recompenfez. Mais il faut s'étudier plûtôt à trouver le fouverain bien de tous les hommes en particulier, qui foit tellement le bien de l'homme, que chacun ait droit de le pofféder, & d'en joüir par fa propre conduite.

CHAPITRE VIII.

Du Bonheur de chaque homme en particulier, & en quoi il confifte.

LEs perfonnes raifonnables & de bon fens conviendront toû-

jours que la chose du monde la plus capable de produire le plus parfait & le plus solide contentement de l'homme, doit être du nombre de celles qui dépendent le plus absolument de lui, qui sont en son pouvoir & hors du pouvoir de toutes les autres choses: en sorte que c'est seulement parmi ces sortes de choses qu'il nous faut trouver celle en quoi consiste nôtre bonheur & nôtre felicité en cette vie. L'experience ne nous apprend que trop tous les jours, que les biens du corps & de la fortune échapent souvent aux hommes & leur sont arrachez des mains malgré tous leurs soins & toute leur resistance.

Il ne reste donc que les biens de l'ame qui soient en nôtre pouvoir & hors de toute dépendance étrangere, & qui puisse par consequent causer nos plus solides contentemens: Et tous ces biens se rapportent à deux chefs, l'un de connoître, & l'autre de vouloir. Pour ce qui est de la connoissance, nous sommes convaincus par nous-mê-

mes qu'elle eſt ſouvent au deſſus de nos forces. Ainſi on pourroit dire en quelque maniere qu'il n'y a proprement que la volonté entre les biens de l'ame qui nous ſoit propre & qui puiſſe nous rendre heureux ou malheureux par le libre uſage que nous en pouvons faire : à cauſe, dit S. Auguſtin, *Que c'eſt par elle que nous uſons & que nous joüiſſons de tous les autres biens que la raiſon lui propoſe.*

Mais bien que nôtre connoiſſance ne s'étende pas generalement ſur toutes choſes, & que la nature de l'homme ne ſoit pas de tout connoitre ; il eſt toûjours vray de dire que nous avons la liberté de nos pensées,& que c'eſt juſtement en cela que conſiſte le propre & le ſeul bien de l'homme, puis qu'il n'y a que cette liberté qui ſoit parfaitement de ſa dépendance & hors du pouvoir de toutes les autres choſes : De ſorte qu'il en eſt ſi abſolument le maître, qu'il ſeroit plus aiſé de ſeparer l'homme d'avec lui-même, que de lui ôter ce

libre uſage de ſa raiſon & de ſa volonté qui eſt le propre bien de ſa nature.

Diſons donc que la liberté que l'homme a de ſe ſervir comme il lui plaît de ſa raiſon pour diſcerner le bien & le mal, & de ſa volonté pour ſuivre l'un & éviter l'autre, eſt ſans doute le plus grand & le plus ſolide de tous les biens qui dépendent le plus abſolument de lui, & le ſeul que l'on puiſſe veritablement apeller ſouverain bien de l'homme : & que ſes plus ſolides plaiſirs & ſes contentemens les plus parfaits ne peuvent venir d'ailleurs que du bõ uſage qu'il en peut faire, lequel conſiſte à employer toûjours toutes les forces & les lumieres de la raiſon, pour bien connoître les choſes qui ſont les meilleures, & à demeurer ferme & inébranlable dans la volonté & la reſolution de les ſuivre en toutes les rencontres.

En effet, peut-on goûter un plaiſir plus doux & plus ſolide que la joye interieure que reſſent une perſonne qui eſt aſſurée

d'avoir consulté sa raison,& suivi ses conseils autant qu'il lui a été possible dans toutes ses entreprises ? C'est alors que l'on doit bien entrer dans le sentiment qu'en avoit S. Ambroise,lors qu'il assûroit *Que la resolution de faire toûjours son mieux pour connoître le bien, & de l'embrasser toûjours aprés l'avoir connu, étoit le souverain bien de l'homme, & que les fruits & les avantages qu'on en tire sont si grands que l'on peut trouver en elle toute sa felicité.*

Aussi à la bien considerer, c'est un bien qui renferme en lui seul tous les biens les plus solides de nôtre ame; la vraye sagesse qui consiste à regler ses desirs sur les conseils de la raison en fait une partie, & la vertu qui n'est rien que la fermeté de resolution avec laquelle nôtre volonté se porte aux choses qu'elle lui propose, en fait l'autre, & le resultat de l'union de ces deux choses, est à proprement parler la bonne conscience, laquelle consiste purement dans l'assistance

l'aſſûrance que l'on a de n'avoir rien omis de tout ce qui étoit poſſible pour connoître & faire ſon devoir : & c'eſt ce qui a fait dire à l'Eloquence Romaine, *Que la bonne conſcience eſt le théatre le plus public & le plus honorable pour faire éclater la vertu.*

Voila donc en peu de mots l'idée veritable du ſouverain bien de cette vie : Avoir une volonté ferme & conſtante d'executer toûjours les choſes que la raiſon conſeille comme les meilleures, & d'employer toutes les lumieres de l'entendement pour en bien juger avãt que de les ſuivre dans les occurrences. Tout homme qui eſt dans cet état, peut aſſûrer qu'il joüit de la paix interieure & du repos de ſa conſcience : qu'il a en lui même la ſource de toutes les actions héroïques & genereuſes, & le fondement de toutes les vertus morales. Car s'il eſt vrai que tous les vices ne viennent ordinairement que de la foibleſſe & de l'incertitude qui ſuit l'ignorance, & qui eſt la cauſe

de tous les regrets & de tous les déplaiſirs, ne doit-on pas inferer par une raiſon contraire, que la vertu qui leur eſt oppoſée, ne peut être autre choſe que la vigueur & la fermeté de reſolution qui ſuit la vraye connoiſſance que l'on a des choſes à quoi on ſe determine en les croyant bonnes, & à laquelle on doit attribuer les veritables joyes & les plaiſirs les plus ſolides. C'eſt pour cela que Seneque nous aſſûre que l'homme ſage n'eſt heureux que parce que reglant ſes volontez ſur la vraye connoiſſance de la raiſon, il acquiert une bonne conſcience qui lui fait reſſentir mille plaiſirs innocens.

Cette verité n'eſt pas ſeulement établie ſur l'autorité des ſages du monde, elle l'eſt encore ſur celle des Peres de l'Egliſe, qui ſemblent s'être particulierement appliquez à nous la confirmer en pluſieurs rencontres. Saint Ambroiſe dit que pour rendre nôtre vie bienheureuſe, il ſuffit de joüir de la tranquillité de l'eſprit & du cœur que

donne la bonne conſcience. Et comme s'il eût été beſoin d'une bouche d'or pour encherir ſur les douceurs que la vertu fait reſſentir à ceux qui l'aiment & qui l'exercent ; Saint Chriſoſtome les a exprimées par un trait des plus forts & des plus agreables de ſon éloquence : *Pour grande que ſoit la triſteſſe*, dit ce ſaint Docteur, *ſi elle tombe dans une bonne conſcience, elle s'y éteint auſſi tôt qu'une bluette de feu qui tomberoit dans un grand lac :* Enfin tous les ſages du paganiſme l'ont reconnu, & les Saints l'enſeignent encore dans le Chriſtianiſme; que comme il n'y a point de tourmens comparables à ceux que fait ſouffrir une mauvaiſe conſcience, il n'y a point auſſi de contentemens plus doux que ceux qui naiſſent de la bonne, je veux dire, de cette innocence de l'ame qui eſt fondée ſur l'aſſûrance que l'on a d'avoir fait ſon devoir.

Mais il faut bien prendre garde que la conſtance & la fermeté de reſolution qui fait nôtre vertu, ne

doit pas venir d'opiniâtreté; car si un homme ayant une fois embrassé des choses qu'il croit bõnes, ne vouloit pas se desister de les suivre, lors qu'il auroit raison d'en douter ou de les croire mauvaises, sous pretexte de vouloir demeurer constant dans les resolutions qu'il auroit prises : sa constance seroit fausse & entierement contraire à la vraye vertu, car elle ne consiste pas à ne changer jamais de sentiment & de resolution à l'égard des choses à quoi l'on s'est une fois déterminé, mais plûtôt à en changer toutes les fois que l'esprit nous fait connoître que nous nous y sommes trompez. Mais cette constance & cette fermeté doit avoir pour principe & pour fondement le témoignage qu'on peut se rendre à soi-même d'avoir pesé & examiné ses desseins, autant qu'on en a eu moralement le pouvoir, avant que de se determiner à les mettre en execution, & de les avoir conduits selon les lumieres que l'on avoit alors; car il est sans doute que

cette aſſûrance & ce témoignage de la conſcience met l'homme en état d'être toûjours également content dans toutes ſes entrepriſes, quelque ſuccés contraire qu'elles puiſſent avoir ; parce qu'il n'a nul veritable ſujet de s'en repentir, tandis que ſa conſcience lui ſert de témoin qu'il a fait ſon devoir, & employé tous les moiens qui dépendoient de lui pour réüſſir, & qu'il n'eſt nullement reſponſable du défaut qui ſe rencontre malgré lui dans la ſuite.

Ce fut auſſi pour cette raiſon que Bias ce fameux ſage, étant interrogé par quelques-uns, s'il y avoit quelque choſe au monde qui fût exempte d'apprehenſion, répondit hardiment *qu'il n'en connoiſſoit point d'autre que la bonne conſcience.*

Hic murus æneus eſto : Nil conſcire ſibi, nullâ palleſcere culpâ.

Selon cette verité ſi claire & ſi conſtante, il eſt aiſé à voir que ceux à qui il arrive de faire quelque action de vertu, lors qu'ils y penſent le moins, ou qu'ils negligent de ſçavoir ce qui en eſt, n'a-

giſſent pas pour cela en hommes vertueux, & que ceux qui ont au contraire de mauvaiſes ſuites aprés avoir fait leur mieux pour les éviter, n'ont jamais tant de ſujet de ſe repentir, que d'autres à qui toutes choſes réuſſiſſent à ſouhait dans les deſſeins où la raiſon n'a point eu de part.

Il ne faut que ſe conſulter ſoi-même pour être pleinement perſuadé que le repos & la ſatisfaction interieure que reſſentent en eux-mêmes ceux qui ſont dans cette aſsûrance d'avoir fait leur mieux & leur poſſible, leur eſt un plaiſir plus doux, plus ſolide & plus durable que tous ceux qui peuvent venir d'ailleurs : c'eſt ce que ſaint Auguſtin appelle *le veritable Paradis de l'homme ſur la terre, dans lequel on trouve plus de conſolation parmi les afflictions mêmes, que les méchans n'en reçoivent parmi toutes leurs voluptez & leurs faux plaiſirs.* Ce qui montre évidemment que la bonne conſcience renferme en ſoy un ſi haut degré de perfec-

tion, qu'elle rend douce & contente la vie la plus penible & la plus fâcheuſe.

C'eſt donc avec raiſon qne l'on aſſûre qu'elle eſt le ſouvetain bien de la vie preſente, & qu'entre tous ceux que nous ſommes capables d'acquerir, il n'y a que la vertu ou la bonne conſcience qui merite ce nom de ſouverain, puiſque c'eſt à elle ſeule que nous devons des honneurs & des loüanges : La plûpart des autres biens meritent à la verité quelque ſorte d'eſtime, mais l'honneur & la loüange ne leur peut être juſtement attribuée à moins que l'on ne ſuppoſe qu'ils ſont acquis ou obtenus de Dieu en faveur de la vertu & de la bonne conſcience; & la raiſon la plus juſte que l'on en puiſſe apporter, c'eſt que l'honneur & la loüange eſt une eſpece de recompenſe, & qu'il n'y a rien que l'on doive juſtement recompenſer ou punir, que ce qui dépend de la volonté.

Mais entre toutes les raiſons qui peuvent nous convaincre de la

grandeur de ce bien, il n'y en a point de plus claire ni de plus forte que celle qui se prend de la maniere avec laquelle on le doit considerer : Car s'il est vrai (comme tout homme raisonnable le reconnoît) que la grandeur d'un bien ne se doit pas mesurer par la valeur de la chose qui le contient, mais plûtôt par la façon avec laquelle il se rapporte à nous, il est trés-facile de faire voir ensuite que le libre usage de nôtre raison & de nôtre volonté, ou en un mot, que la liberté de nos pensées, est de soi la chose la plus noble & la plus relevée qui soit en nôtre puissance, & que par consequent son bon usage dans lequel consiste toute nôtre vertu & nôtre bonne conscience, n'est pas seulement le plus grand de tous nos biens, mais encore celui qui est le plus en nôtre disposition : & comme de tous les biens que nous pouvons avoir il n'y en a point de plus grand & de plus dépendant de nous, il doit aussi produire nos contentemens les plus

ſolides & les plus accomplis.

Et c'eſt ce qui doit faire ceſſer l'étonnement de ceux qui ont peine à comprendre que des gueux ayent oſé autrefois diſputer de la felicité de cette vie avec des têtes couronnées. Parce que comme un petit vaiſſeau peut être auſſi plein qu'un grand, bien qu'il contienne moins de liqueurs, de même le bonheur d'un chacun n'étant rien autre choſe que la plenitude & l'accompliſſement de ſes deſirs reglez par la raiſon, l'on doit croire que les plus diſgraciez de la nature & de la fortune ayant ſeulement l'uſage de la raiſon libre, peuvent être pleinement ſatisfaits & heureux, encore qu'ils ne joüiſſent pas de tous les autres biens qui ſont hors d'eux & de leur pouvoir: parce que ne deſirant jamais ces ſortes de biens, qu'autant que la raiſon leur en repreſente l'acquiſition poſſible à leur égard, ils ne ſont pas moins contens quand ils manquent de les acquerir, que quand ils les poſſedent: la raiſon les leur repreſentant

toûjours comme impossibles, entant qu'ils ne dépendent aucunement d'eux ni de leur conduite.

CHAPITRE IX.

Que cette idée du bonheur est si naturelle, qu'elle se presente à l'esprit de ceux même qui en parlent le plus diversement.

JAmais les esprits n'ont été plus partagez sur aucune maniere que sur le sujet du bonheur naturel de cette vie: mais si on examine serieusement ce que tous les Philosophes anciens & modernes en ont écrit, quelques differens & opposez qu'ils soient dans leurs opinions, l'on jugera facilement qu'ils n'en ont point eu d'autre idée que celle qui vient d'être representée: bien que la passion, l'interêt, l'amour propre & les autres mouvemens cachez de leur ame, la leur ait fait trahir dans leurs expressions.

Et pour ne pas s'engager à une induction ennuieuse de tant de differens sentimens qui ont paru sur

ce ſujet, il ne faut que s'arrêter encore un moment ſur l'opinion d'Ariſtote touchant le ſouverain bien, pour faire voir que l'idée qu'il en a eu, ne differe de celle que nous en avons formée, que dans ſon expreſſion. Car lors qu'il avance que pour être parfaitement heureux, il eſt neceſſaire, que l'on ſoit dans une pleine & entiere poſſeſſion de tous les biens & de toutes les perfections qui ſont univerſellement cõpriſes dans tous les hommes enſemble : peut-on donner un ſens plus juſte à ſes paroles, ſinon que pour joüir d'un bonheur ſolide & accompli, il faut être en état de n'avoir plus rien à craindre ni a déſirer ? Et c'eſt cet état même dans lequel ſe trouvent infailliblement tous ceux qui ſçavent faire un bon uſage de leur volonté, en prenant toûjours la raiſon pour la regle & la meſure de leurs deſirs.

Auſſi les ſages qui ſçavoient que la raiſon & la volonté n'étoient libres dans l'homme que pour en faire un bon uſage dans la recherche

des choſes qu'il peut raiſonnablement deſirer, ne ſe ſont jamais perſuadé que pour être heureux il falût être à couvert de toutes les ſortes de maux, & comblé de toutes les ſortes de biens, mais ils ont toûjours reconnu que c'étoit aſſez pour le devenir, que de regler les deſirs de ſa volonté ſur les conſeils de ſa raiſon, parce que nôtre volonté ne ſe portant preſque jamais qu'à la pourſuite des choſes que la raiſon lui repreſente comme poſſibles, on ne peut manquer d'acquerir celles que l'on deſire de la ſorte, ni par conſequent de ſe trouver toûjours au but de ſes pretentions : & peut-être qu'avec cet avis Ariſtote eût retranché quelque choſe de ſes grands deſſeins, & n'auroit pas rendu les eaux de l'Euripe ſi connuës par ſon deſeſpoir.

Beatus qui nec cupit nec timet beneficio rationis. *Sen. de vita beata, c. 5.*

On peut dire neanmoins que ce Philoſophe a bien eu la même idée & la même penſée du bonheur dõt il s'agit, mais qu'il l'a exprimée diverſement. Il a eu raiſon de croire

que pour joüir d'un contentement ſolide & aſſûré, il faut être dans la plenitude de ſes ſouhaits: mais il a eu tort auſſi de renfermer dans l'expreſſion de cette idée la neceſſité de ce grand amas & de cette proviſion de tous les biens imaginables : Car tous les deſirs humains & raiſonnables étant une fois bien reglez par la raiſon , ſur les forces & ſur le peu de pouvoir de celui qui les forme , ils ne ſont jamais d'une étenduë ſi vaſte, qu'il faille avoir tous les biens que poſſedent generalement tous les autres hommes pour les remplir. Auſſi je veux croire qu'Ariſtote n'en a parlé de la ſorte , qu'à cauſe que ne voulant pas choquer le ſentiment de ce Sage qui enſeignoit , que c'étoit une choſe impoſſible d'être heureux avant ſa mort, il a crû qu'il devoit expoſer le ſien d'une maniere qui en fit paroître l'acquiſition impoſſible , plûtôt que de découvrir ſa pensée , laquelle n'auroit été que tres-juſte, ſi aprés avoir dit que le bonheur pour être parfait & entier,

demande la plenitude & l'accomplissement de tous les desirs, il eût seulement fait connoître qu'il entendoit parler des desirs *raisonnables*, car par ce seul mot, il nous auroit enseigné tout ce que nous avons avancé jusques ici sur cette matiere.

Les autres opinions les plus opposées sur le sujet du bonheur naturel de l'homme sont celles de Zenon & d'Epicure. Elles ont jetté la division jusques dans les cabinets des sçavans, & ayant trouvé parmi eux des partisans pour défẽdre leur cause, ils les ont engagez à des combats si rudes, qu'il étoit aisé à juger qu'il y alloit du bonheur de la vie ; & les pretentions ont été justifiées de part & d'autre par tant de raisons apparentes, que ne pouvant avec justice reconnoître pour maîtres du bonheur dont il s'agit, les uns au desavantage des autres, il a falu en venir au partage, & c'est pour cette raison que l'on dit encore aujourd'hui, que le bonheur que ces deux grands hommes nous ont

laissé, n'est jamais entier & sans défaut.

En effet, la vraie idée du bonheur nous le doit representer comme étant composé de deux parties qui lui sont essentielles & inseparables l'une de l'autre : sçavoir de la chose en quoi il consiste, qui est la vertu que Zenon a eu en partage, & qu'il a choisie pour en faire le souverain bien : & de la joye interieure qui vient de ce qu'on la possede, laquelle Epicure s'est reservée sous le nom de volupté pour y établir sa felicité : si bien qu'on ne peut reprocher autre chose à ces deux Philosophes que d'avoir déchiré la vraye idée du bonheur pour s'en faire chacun un à leur mode : ou plûtôt d'avoir détruit le veritable bonheur en separant les deux parties essentielles qui le composent, & qui ne peuvent subsister l'une sans l'autre.

Ainsi on voit qu'en liant ensemble ces deux opinions si contraires en apparence, elles nous representent le veritable bonheur dans sa

perfection. Et c'eſt cequi doit nous faire croire qu'il y a plus de paſſiõ que de juſtice dans les reproches & les calomnies qu'on a faites de tout temps à leurs Auteurs, & ſur tout à Epicure que l'on a toûjours voulu conſiderer comme le Demon des débauchés, & l'inventeur des vices & des faux plaiſirs.

Mais quoi qu'on en diſe, la part qu'ils nous ont laiſſée du bonheur, merite bien que l'on écrive quelque mot en leur faveur, pour les juſtifier contre de ſi injuſtes accuſations.

CHAPITRE X.

Zenon & Epicure juſtifiez en leur ſentiment touchant le bonheur.

LEs diſputes frequentes qui ſe ſont échauffées entre les admirateurs de ces grands hommes n'ont ſervi qu'à rendre leurs ſentimens ridicules, en les portant à des excés contraires. Les uns ont donné lieu de croire qu'Epicure avec ſa voluptéavoit voulu reduire l'homme

me à la condition des bêtes,& n'en faire qu'un pourceau : & d'autres se plaignoient que Zenon par un faste insupportable vouloit l'élever à la pureté des Anges , & en faire un Dieu sur la terre avec sa vertu. Mais si on examine sincerement & sans preoccupation les sentimens de l'un & de l'autre , on sera obligé pour faire justice à tous les deux de les recevoir en un sens plus juste & plus raisonnable,pourvû que l'on observe deux choses que Monsieur Descartes a judicieusement remarquées dans l'une de ses lettres à la Reine de Suede.

La premiere est qu'il y peut avoir de l'équivoque entre ces trois mots : *Souverain bien, Beatitude* , & *Fin derniere.*

Le Souverain bien est à proprement parler, la chose qu'on se propose d'acquerir comme le plus grand de tous les biens que l'homme est capable de posseder : C'est ainsi que Zenon a consideré la vertu.

La Beatitude n'est autre chose

que le plaisir & la joye interieure qui suit la possession & la joüissance du souverain bien : c'est ce qu'Epicure a consideré sous le nom de volupté.

La fin derniere s'entend confusément de tous les deux : Car le souverain bien étant la chose qu'on se propose comme le but & le terme de toutes ses actions, il n'y a point de doute qu'il ne soit nôtre fin : & parce que d'ailleurs le contentement qui revient de ce qu'on le possede, est l'attrait qui nous induit à le rechercher, il peut aussi avec raison être appellé nôtre fin derniere.

L'autre chose à quoi il faut bien prendre garde, c'est que le mot de volupté a été entendu par Epicure en un autre sens que par ses adversaires : Ils ont tous voulu, soit par ignorance, soit par malice, ou à dessein restraindre la signification de ce mot au seul plaisir des sens, au lieu qu'Epicure l'a entenduë generalement à tous les contentemẽs de l'ame : Comme on le peut aisé-

ment conjecturer de ce que Seneque méme, l'un des plus zelez partisans de la severité stoïque, l'a justifié en plusieurs endroits de ses écrits avec autant de chaleur que s'il eût été à ses gages : jusques-là qu'aprés avoir éclairci l'opinion de ce grand homme, & condamné de fausseté le sens que ses envieux lui attribuoient : il dit galamment que *la volupté d'Epicure pour avoir un visage plus doux, n'est pas moins honnéte que la vertu de Zenon.*

Mais pour ne s'en rapporter qu'à l'évidence de la raison, si on veut prendre la peine de considerer avec quelque attention en quoi consiste effectivement la volupté ou le plaisir en general, & tous les contentemens que l'homme peut avoir, on trouvera qu'il n'y en a aucun qui ne soit entierement en l'ame, bien qu'il soit vrai qu'elle n'en ressent plusieurs que par l'entremise du corps & des sens : de même que c'est l'ame qui voit & qui entend, bien qu'elle ne puisse voir ni entendre que par l'entremise des yeux &

Ut facile intelligi possit animum & videre & audire, non eas partes quæ quasi fenestræ sunt animi.

des oreilles : C'eſt ce que Ciceron enſeigne aprés Platon, qui avoit coûtume de nommer les ſens, les fenêtres de l'ame.

Et afin qu'il n'en reſte aucun doute, & que la volupté d'Epicure ſoit pleinement juſtifiée, il en faut juger par ſon contraire : Il eſt conſtant ſelon la pensée de S. Auguſtin, & ſelon ce que le bon ſens nous en peut apprendre, que les douleurs que l'on appelle corporelles, ne ſont proprement que des ſentimẽs d'averſion que l'ame conçoit à l'occaſion de quelques mouvemens contraires à la conſtitution de ſon corps : cela ſe voit en ce que les mêmes choſes qui nous cauſent de la douleur, quand nous y penſons, ne nous en cauſent point lorſque nôtre eſprit eſt fortement occupé ailleurs : Comme il arrive aux perſonnes extatiques qui tombẽt dans une indolence de toutes choſes, tandis que leur eſprit eſt attaché à l'objet de leur contemplation, & qui demeurent alors comme morts & innacceſſibles à la douleur, lors

même qu'on les bat, que l'on les pince, que l'on les picque, ou que l'on leur fait quelques violences semblables ; & la raison de cette indolence selon le même S. Augustin, est que la douleur n'étant à proprement parler, que la repugnance que ressent l'ame de voir, que l'action par laquelle elle gouverne le corps, est empêchée par le trouble qui arrive dans son temperament : *Cùm afflictiones corporis molestè sentit, (anima) actionem suam, qua illi regundo adest, turbato ejus temperamento impediri offenditur, & hac offensio, dolor vocatur.* Il est presque impossible que ceux qui sont dans cet état en ressentent aucune, puisque leurs ames sont tellement alienées des sens, qu'elles n'apperçoivent rien de tout ce qui se passe en leur corps.

Que si c'est une verité, comme l'a reconnu Saint Augustin, que les douleurs qu'on appelle corporelles ne sont pas du corps, mais seulement de l'ame, à cause du corps dans lequel elle est : car la

douleur du corps, (ce ſont ſes mêmes paroles, n'eſt autre choſe qu'un chagrin de l'ame à cauſe de ſon corps, ou l'oppoſition qu'elle a à ce qui ſe fait dans le corps contre ſon gré : *Dolores qui dicuntur carnis, animæ ſunt in corpore ex carne : dolor enim carnis tantummodo offenſio eſt animæ ex carne, & quædam ab ejus paſſione diſſenſio. Sicuti animæ dolor, quæ triſtitia nuncupatur, diſſenſio eſt ab his rebus quæ nobis nolentibus acciderunt.* Qui ne voit que c'eſt une neceſſité de conclure par une raiſon contraire, que tous les plaiſirs qu'on appelle corporels, ne ſonr pas du corps, mais de l'ame qui eſt dans le corps, & qui les reçoit à cauſe du corps : & qu'ainſi la volupté ou le plaiſir des ſens ne ſont autre choſe que des ſentimens d'amour ou de joye qu'excitent en nôtre ame les mouvemens qu'elle connoît favorables à la conſtitution de ſon corps ; c'eſt pour cette raiſon que les exercices de fatigue ne laiſſent pas d'être agreables, encore qu'ils ſoient pe-

Idem de Civ. Dei 14. c. 5.

nibles, & que c'eſt la fatique même & la peine qui en augmente ſouvent le plaiſir, à cauſe qu'elle ſert d'occaſion à l'ame de remarquer la force, l'adreſſe & les autres perfections du corps auquel elle eſt jointe : de ſorte qu'il eſt vrai de dire que les plaiſirs de l'ame ne dépendent du corps qu'en ce qu'il ſert d'occaſion à l'ame de les concevoir.

Ces deux obſervations ſuppoſées, il eſt facile de donner un ſens raiſonnable à ce que ces deux ſages nous ont enſeigné du ſouverain bien & de la felicité humaine : car Zenon s'étant toûjonrs proposé d'acquerir le ſouverain bien de cette vie, c'eſt à dire le plus grand de tous les biens que l'homme eſt capable de poſſeder avec ſeureté pour ſe rendre heureux, il a dû le chercher parmi ceux qui dépendoient le plus abſolument de lui, & qu'il ſçavoit être le moins au pouvoir des autres choſes : Ainſi c'eſt avec raiſon qu'il a choiſi la vertu pour le ſouverain bien de

l'homme, puis qu'entre tous les biens qui lui peuvent appartenir, il n'y a que la vertu qui soit entierement de sa dépendance, & qu'il puisse acquerir & conserver avec une pleine & entiere liberté.

Epicure aussi qui sçavoit que toutes les sortes de biens ne se font jamais desirer que pour le plaisir qui revient de ce qu'on les possede, n'a pas eu tort d'avancer que la beatitude, le motif ou la fin derniere de nos actions & de toute nôtre conduite, n'étoit autre chose que la volupté, c'est à dire, la joye interieure, les plaisirs & les contentemens de l'ame en general; & cela est si constant, que si la seule connoissance de nôtre devoir nous portoit à faire de bonnes actions, sans que nous en reçûssions quelque plaisir, nous n'en serions pas pour cela plus heureux. Car enfin on cherche un bien à dessein d'en joüir, & lors qu'on en jouit les desirs sont contents, & c'est tout ce qu'on demande pour vivre heureux.

Et la vertu même, quoi qu'on en dise, ne seroit pas aimable s'il se pouvoit faire qu'on la possedât sans en ressentir quelque plaisir : Car comme on donne envie de tirer au blanc à ceux à qui on montre un prix à gagner, & que ce prix ne peut être gagné si on ne voit aussi le blanc où il faut ajuster sa visée : & que d'ailleurs tous ceux qui voyent le blãc ne sont pas pour cela induits à y tirer, s'ils ne sçavent aussi qu'il y a un prix à gagner : Ainsi la vertu qui est le but où doivent tendre nos actions, ne se fait pas desirer lors qu'elle est toute seule, si on ne voit encore le contentement qui en est le prix inseparable, & qu'on ne peut acquerir sans elle.

CHAPITRE XI.

Zenon & Epicure également dans le tort.

Les défauts où sont tombez ces deux Philosophes en cherchant le veritable bonheur, ne pouvoient

être mieux découverts que par la comparaison precedente, pourvû que l'on prenne les mots de *Souverain bien* & de *Beatitude* ou *Fin derniere*, dans le sens naturel qui vient d'être expliqué : puisque par ce moyen nous connoissons qu'ils sont tous deux à reprendre : L'un de nous avoir montré le but, sans parler du prix ; & l'autre d'avoir parlé du prix sans nous montrer le but.

Et de fait, Zenon ayant peut-être consideré qu'il étoit de la nature du souverain bien de suffire tout seul à nôtre bonheur, & n'être desirable que pour lui-même, & sans la consideration d'aucune autre chose, il a crû que la vertu ne seroit pas telle s'il ne la dépoüilloit de tous les plaisirs innocens que l'on pouvoit esperer de sa joüissance: de maniere qu'il l'a renduë si severe & si ennemie de la joye en la separant de tous les autres biens, que toutes les belles raisons dont les Stoïciens se servent pour la rendre aimable par sa nudité, n'ont pû faire encore

des heureux qu'en idée, c'eſt à dire qu'il n'y a jamais eu que des melancoliques & des eſprits tout à fait hors de l'humanité, qui ayent pû ſe repaître d'une idée de vertu ſi defectueuſe, & d'un ſouverain biẽ dépoüillé de tous les autres biens.

Epicure ayant remarqué au contraire que les hommes ſe portent naturellement à deſirer les choſes à proportion qu'ils les jugent capables de leur donner de plus grands contentemens, & qu'ils n'en peuvent recevoir aucun qui ſoit veritable que par la poſſeſſion d'un veritable bien, il a crû avec raiſon que la volupté ou le plaiſir en general étoit la beatitude, ou la fin derniere que l'homme ſe propoſe en toutes ſes actions.

Il eſt ſi vrai en effet que nous ne deſirons aucune choſe que pour la ſatisfaction & le plaiſir que nous eſperons tirer de ſa joüiſſance, qu'il arrive quelquefois que l'on a de grands biens entre les mains ſãs en reſſentir aucun contentement, particulierement lorſqu'on en ignore la valeur,

L'hiſtoire de nôtre nation repreſente cette verité dans un trait aſſez naïf qu'elle raconte d'un maître Suiſſe, qui s'étant trouvé à la fameuſe déroute des Bourguignons à Granſſon, trouva ſous la rouë d'un chariot le gros diamant du Duc richement enchaſſé en un petit étuit d'émail garni de pierreries tres-exquiſes, avec un travail & un artifice que les plus experts ne pouvoient aſſez admirer: il y avoit de plus au bout de cet étuit une perle d'une groſſeur & d'une beauté ſi rare, qu'elle auroit ſuffit toute ſeule pour faire la fortune de ce bon Suiſſe, mais il n'en connoiſſoit pas la valeur non plus que celle de l'étuit & du diamant qui étoit eſtimé le plus beau, le plus gros & le plus riche de toute la Chrétienté: c'eſt pourquoi la poſſeſſion d'une choſe ſi precieuſe, & qu'on ne pouvoit aſſez eſtimer, ne lui donna qu'une ſatisfaction de tres-bas aloy: puiſque ſon ignorance groſſiere lui fit preferer un florin de dix ſols à ce riche butin.

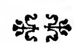
Mais encore qu'il ſe puiſſe bien faire que l'on poſſede quelquefois un grand bien ſans en reſſentir du plaiſir, parce qu'on n'en connoît pas la valeur, ce n'eſt pas à dire pour cela que l'on puiſſe auſſi jamais joüir d'un veritable plaiſir ſans un veritable bien, mais c'eſt à dire ſeulement que nos contentemens ſont d'autant plus ſolides & plus parfaits que les biens que nous poſſedons ſont plus grands, & que nous en connoiſſons mieux la valeur & les perfections : & c'eſt par là qu'il eſt aiſé d'appercevoir le grand tort qu'a eu Epicure, d'avoir parlé du bonheur ou de la beatitude de cette vie, ſans s'être mis aucunement en peine de montrer le ſouverain bien qui peut la produire en ceux qui le poſſedent. Car comme il n'y en peut avoir d'autre que la vertu, & qu'il n'en a enſeigné aucun, on a pris de là occaſion de dire qu'il n'enſeignoit pas la vertu: & parce que le mot de volupté dont il s'eſt ſervi, pour ſignifier ſa beatitude, eſt directement opposé

à la vertu, & qu'on a coûtume de l'attribuer à de faux plaisirs, on a passé encore plus avant, & on a publié qu'il abandonnoit la vertu pour suivre & enseigner le vice.

Il n'y a personne de bon sens qui ne juge presentement de tout ce qui vient d'être dit, que chacune de ces deux idées qui sont particulieres à ces deux opinions, n'est imparfaite qu'à cause qu'elles ne representent separément que l'une des deux parties essentielles qui composent le veritable bonheur : car la vertu de Zenon, c'est à dire la vigueur & la fermeté de resolution qui fait que l'on suit en toutes choses ce que la raison juge être le meilleur, ne nous rend pas plus contens ni plus heureux quand on en veut separer le plaisir & la joie interieure qui remplit nos desirs, c'est à dire, quand elle n'est pas accompagnée de la volupté ou de la beatitude d'Epicure, laquelle ne peut être aussi que tres-fausse & tres-imparfaite sans le souverain bien, c'est à dire sans la vertu de Zenon qui la doit produire.

Ainſi il ne faut que marier ces deux opinions,& les lier enſemble pour en cōpoſer l'idée la plus parfaite & la plus accomplie de nôtre bonheur qui conſiſte dans l'accompliſſement de nos deſirs reglez par la raiſon, & remplis par la poſſeſſion du plus grand de tous les biens qui nous ſont propres,& que nous ſommes capables d'acquerir par nôtre conduite : car cette idée eſt alors ſi entiere, & dans un état ſi naturel,qu'auſſi-tôt qu'elle ſe preſente à l'eſprit, elle lui fait connoître & le bonheur & les moyens dont chacun ſe peut ſervir pour l'acquerir de lui-même,leſquels ſe reduiſent ſeulement à deux choſes. L'une eſt d'employer toûjours toutes les forces de ſon eſprit pour connoître ſon devoir:l'autre eſt de demeurer toûjours ferme & invariable dans la reſolution de le ſuivre toutes les fois que la raiſon le fera connoître. En un mot, nôtre bonheur dépend du droit uſage de nôtre raiſon, & du reglement de nôtre volonté, c'eſt à dire de la liberté de nos penſées. G iiij

Ainſi ces deux puiſſances de nôtre ame avec la liberté de nous en ſervir comme il nous plaît, étant les principes de toutes nos actions & de toute nôtre conduite, il eſt important de les bien connoître avant que de ſe mettre à la recherche des moyens qui ſont neceſſaires pour en acquerir le droit uſage, dans lequel conſiſte nôtre felicité: c'eſt à dire pour ſe ſervir toûjours bien de la raiſon, en ſorte qu'elle ne ſe trompe pas dans ſes jugemens, & que la volonté ne ſoit jamais détournée de vouloir ce que cette ſage directrice lui conſeille.



L'ART DE VIVRE HEUREUX.

SECONDE PARTIE.

DE LA NATURE DE L'AME, de ſes puiſſances & de ſa liberté, qui ſont les moïens dont le libre uſage doit nous rendre heureux en cette vie.

CHAPITRE PREMIER.

Que l'opinion d'Ariſtote ſur ce ſujet eſt dangereuſe & obſcure.

L'Opinion la plus en uſage & la plus communément reçûë touchant la nature de nôtre ame, eſt celle d'Ariſtote, qui s'eſt renduë d'autant plus celebre parmi les gens de College, qu'elle eſt plus propre à exercer les eſprits dans

leurs disputes par les équivoques & l'obscurité avec laquelle on y traite cette matiere. Pour moy je ne m'étonne pas que ce Philosophe en ait parlé avec beaucoup de confusion, puis qu'il a declaré lui-même que son dessein n'étoit pas de se faire entendre dans ses écrits qu'il nomme Acromatiques, où est compris ce qu'il dit de la nature de l'ame : car Alexandre se plai-
„ gnant un jour à lui de ce qu'il en
„ avoit fait part au public ; Mon
„ Prince, répondit-il, sçachez que
„ mes sentimens sont en lumiere, &
„ qu'ils n'y sont pas : parce que je
„ les y ai mis d'une maniere, qu'il
„ ne faut pas craindre que personne
„ les puisse appercevoir, si je ne les
„ découvre moi-même de vive voix.

C'est en quoi il a réüssi admirablement : car à considerer seulement la définition qu'il nous a laissée de la nature de l'ame, on voit qu'il a si bien caché sa pensée, qu'il n'y a point d'esprit si pénétrant & si éclairé qui puisse nous donner une idée claire & distincte

de ce qu'il a voulu dire, ni de nous tirer de l'embarras où l'on ſe trouve quand on s'opiniâtre à la vouloir comprendre.

Mais je m'étonne que ceux-mêmes qui prennent ſes interêts avec plus de chaleur ſoient les premiers à lui donner impunément le démentir en cette rencontre, & qu'ils ayent ſi peu d'eſtime & de reſpect pour ce grand Prince des Philoſophes, que de penſer qu'en parlant de l'ame, comme il a fait, il ait jamais eu d'autres deſſeins que de rendre ſa pensée inintelligible: & quand même il ne nous auroit pas avertis lui-même de ce deſſein, la raiſon nous l'auroit découvert en examinant ce qu'il en a dit: Car lors qu'il enſeigne que l'ame eſt l'acte premier du corps naturel organique, qui a la vie en puiſſance, c'eſt à dire, ſelon ceux qui ne iurent que par lui, que l'ame eſt la perfection premiere du corps naturel, organique, qui a toutes les diſpoſitions neceſſaires pour faire des actions de vie: Je demande ſi

Actus corporis naturalis organici, poteſtate vitam habentis.

c'eſt l'ame humaine ou celle des bêtes qu'il a prétendu définir, car on n'en ſçait rien, & il ne s'eſt pas expliqué là-deſſus, ou bien ſi c'eſt une ame qui ſoit commune à tous les deux, comme il y en a bien de l'apparence; mais ſi cela eſt,il faut avoüer que ſa définition eſt bien chimerique, n'y ayant rien de commun entre ces deux choſes.

Il eſt vrai que l'on tâche d'explique le mot d'ame par celui de vie; mais en verité n'eſt-ce pas là ce qu'on appelle vouloir expliquer une choſe obſcure par une plus obſcure? Car nous n'avons pas une idée plus claire de l'un que de l'autre, & ſelon Ariſtote même, la vie n'eſt rien que ce qui fait qu'une choſe ſe meut d'elle-même; ainſi comme il ne dit rien de plus de la nature de l'ame, il explique ſeulement une choſe par elle-même. Ce qui eſt entierement contraire à la vraie raiſon, puiſque dans tout raiſonnement, ce qui ſert de preuve doit toûjours être plus clair & plus connu que ce que l'on veut prouver.

Et c'eſt ce qui paroît encore plus évidemment dans l'explication du mot de vie qui ſe donne dans les écoles. Une action de vie, dit-on, eſt un mouvement qui eſt excité dans un corps par une cauſe interieure qui ſe meut d'elle-même indépendemment de la matiere: parce que, ajoûtent-ils, les corps vivans ne ſont differens des autres qu'en ce qu'ils ne dépendent que peu ou point de la matiere dans leurs mouvemens & leurs operations: Mais ſi la vie eſt proprement ſelon cette explication, ce qui fait qu'un corps ſe meut de lui-même, & qu'il ſoit vrai d'ailleurs dans le ſentiment d'Ariſtote, que ce qui fait que les corps ſe meuvent de la ſorte, ſoit auſſi proprement ce qu'on appelle leur ame; la vie & l'ame ſont donc une même choſe? Ainſi tandis qu'õ voudra expliquer ces deux choſes l'une par l'autre, on ne pourra jamais avoir qu'une idée tres-confuſe & tres obſcure de l'une & de l'autre: ces deux termes étant d'ailleurs également ambigus & équi-

voques, comme on le fera voir dans la ſuite.

C'eſt néanmoins ſur ce beau fondement que l'on établit un certain genre d'ame que l'on diviſe en trois eſpeces, qui ſont les trois ſortes d'ames qu'on a coûtume d'attribuer aux hommes, aux animaux & aux plantes; & voici comme on s'y prend :

La vie conſiſte dans un certain aſcendant que la forme a ſur la matiere, & partant il y a autant de differens degrez d'ame que la forme a de differens pouvoirs, aſcendans ou domaines ſur la matiere: or on en trouve de trois ſortes; car ou l'ame agit avec une entiere indépendance des organes corporels, & en ce cas on l'appelle l'ame raiſonnable : ou elle agit par l'entremiſe des organes, ſe ſervant ſeulement des eſpeces intentionnelles, & pour lors elle n'eſt que ſenſitive: ou elle agit enfin par le moyen des organes & de certaines qualitez élementaires qui font qu'elle n'eſt que vegetative.

On prouve encore cette division d'un autre maniere, non pas en considerant la vie comme le principe des actions du corps qui se meut de lui-méme, mais en considerant l'ame comme le principe qui donne la vie au corps, & on raisonne ainsi : Quand l'ame donne la vie à un corps, ou elle la lui donne sans connoissance, & alors elle n'en fait qu'une plante : ou bien elle y joint la connoissance qui est ou corporelle ou spirituelle : si elle lui donne avec la vie une connoissance corporelle, elle n'en fait qu'une bête, si une spirituelle, elle en fait un homme. Ainsi on attribuë sans y penser, aux hommes, aux animaux & aux plantes, une même ame generique, quoique ce puisse être (car c'est ce que l'on ne dit pas) laquelle n'est differente dans toutes ces choses que selon les differentes manieres dont elle y agit, & selon qu'elle est plus ou moins enfoncée dans la matiere.

Il n'y a personne de bon sens qui ne voye clairement que ces imagi-

nations entraînent aprés elles des ſuites tres dangereuſes, & ne ſervent qu'à faire naître des queſtions frivoles qui contribuent bié moins à nous decouvrir la nature de nôtre ame, qu'à la confondre avec celle des animaux & des plantes : & il ne faut que voir celles qui ſe font tous les jours à l'occaſion de ce qu'Ariſtote a écrit du *fœtus* dans le ventre de la mere : C'eſt dans le troiſiéme chapitre du Livre de la generation des animaux, où il pretend, que lorſque l'Embrion ſe forme, il reçoit d'abord l'ame vegetative, qui fait qu'il croît & qu'il ſe nourrit, & que la ſenſitive ſurvient aprés qui le fait animal, & que la raiſon arrive enfin la derniere qui le rend capable de toutes les fonctions de l'homme.

Mais pour détruire avec moins d'embarras toutes ces abſurditez & ces illuſions, il en faut rechercher premierement l'origine & le faux principe, qui ne peut être ſans doute autre choſe que l'équivoque du mot d'ame, dont on étend la ſignification

ſignification à des choſes tres-differentes, & en donner enſuite une idée ſi claire & ſi diſtincte qu'elle nous ſerve à decouvrir tout d'un coup les extravagances qui naiſſent des efforts d'imagination que l'on fait, pour trouver quelque ſens à la définition de cette ame chimerique, que l'on veut rendre commune aux hommes, aux animaux & aux plantes.

CHAPITRE II.

L'origine de l'équivoque du mot d'ame, & des faux raiſonnemens où elle engage.

COmme il n'y a perſonne qui n'ait ſouvent éprouvé, & qui n'éprouve encore tous les jours par lui-même, que la plûpart des mouvemens du corps obéiſſent à la volonté, qui eſt une des puiſſances ou facultez de l'ame, on s'eſt auſſitôt perſuadé que l'ame ſeule étoit le principe de tous les mouvemens qui ſe font dans le corps : & cette perſuaſion s'eſt fortifiée d'autant

plus dans les eſprits, que l'experience fait voir tous les jours que tous ces mouvemens ceſſent dans un corps au moment que l'ame en eſt ſeparée par la mort. Ainſi l'on s'eſt imaginé plus fortement que c'étoit l'abſence de l'ame qui faiſoit ceſſer tous ces mouvemens; au lieu qu'on devoit penſer que l'ame ne s'abſente lors qu'on meurt, qu'à cauſe que la chaleur du corps ceſſe, ou que les organes qui ſervent à le mouvoir, ſe corrompent.

On a remarqué auſſi que la même choſe arrivoit dans les bêtes, & que les plantes qui croiſſent de même & ſe nourriſſent, ne ceſſent de croître & de ſe nourrir que par l'abſence de l'ame, que l'on croit faire en elle ces fonctions: & comme ces choſes ont une grande conformité d'organes & d'actions avec l'homme, particulierement les bêtes, on s'eſt porté facilement à croire qu'elles avoient comme lui une ame qui donnoit le branle & la détermination à tous les mouvemens de leurs corps.

Et cette obſervation a pû être confirmée davantage par cette raiſonnement ordinaire de l'école : Que les corps n'étant pas capables d'eux-mêmes d'aucun mouvement, c'eſt une neceſſité que d'inferer ceux qui ſe meuvent de cette maniere, ont en eux quelque choſe diferente de la matiere qui les cõpoſe, qui fait qu'ils agiſſent en tant de manieres, & les détermine dans cette diverſité admirable de leurs operations. Auſſi eſt ce ce qu'ils appellent indifferemment du nom d'ame dans les hommes, dans les animaux, & dans les plantes.

D'ailleurs parce qu'une choſe vivante, ſelon eux, eſt celle qui ſe meut d'elle-même, ils ont auſſi donné le nom de vie à tout ce qui fait qu'elle ſe meut.

Mais je veux que l'on appelle du nom d'ame tout ce qui fait que des corps ſe meuvent d'eux mêmes, il faut pourtant cõvenir une fois que l'homme penſe, & que la pensée n'a aucun rapport avec les mouvemens de ſon corps; & qu'ainſi il y

a en lui deux principes tres-differens que l'on confond sous le même nom d'ame ; de sorte que par cette ressemblance de nom l'on prend, sans y penser, pour une même chose, ce qui fait que l'homme pense, & ce qui fait qu'il croit & se nourrit : ce qui n'est pas moins ridicule que si l'on vouloit prendre pour une même chose, & confondre sous une même idée & sous une même signification du mot de *Canon*, les canons qui sont des machines de guerre, les Canons qui sont des decrets de Conciles, & les canons qui sont certains ajustemens que l'on porte aux jambes : car il y a plus de difference entre l'ame humaine & celle que l'on attribuë aux animaux, qu'il n'y en a entre ces choses, comme on le connoîtra par la suite.

De même, encore qu'il n'y ait que les actions qui sont accompagnées de pensées qui meritent le nom de vie, on ne laisse pas d'en étendre la signification jusques aux actions des animaux, & même à

tout ce qui ſe fait dans les plantes: étant comme une ſuite neceſſaire de leur attribuer une vie à peu prés ſemblable à celle des hommes aprés leur avoir donné un ame ſi peu differente de la leur en ſubſtance.

Comme tous ces faux raiſonnemens ne roulent que ſur l'équivoque du mot d'ame, il eſt en quelque façon neceſſaire d'en donner ici l'éclairciſſement. Le mot d'ame ſelon ſa ſignification naturelle, doit être pris pour une choſe dont le propre n'eſt que de penſer, c'eſt à dire, pour un principe ſpirituel capable d'appercevoir, de juger, de vouloir, de douter, d'affirmer, de ſentir, &c. qu'on appelle plus preciſément l'eſprit & la penſée. Mais ayant obſervé que cette *ame* par ſa volonté eſt auſſi quelquefois le principe de divers mouvemens de nôtre corps, on s'eſt accoûtumé à appeller du même nom d'*ame*, ce qui eſt auſſi principe de tous les mouvemens que nous voyons dans les animaux, ſans prendre garde que l'*identité* de nom pourroit être

une occasion d'erreur à plusieurs qui en pourroient inferer une *identité* de nature. Et l'on a même autrefois tellement étendu la signification de ce nom qu'on appelloit animé, tout ce qui avoit du mouvement, dont la cause étoit inconnuë, comme le Soleil, la Lune, les étoiles, la mer & tout le monde entier, selon les anciens, parmi lesquels il s'est trouvé des Philosophes à qui cette équivoque a servi de principe pour inferer alors que les cieux, les étoiles, les planettes avoient chacun une ame, & ces opinions, quoi qu'extravagantes & ridicules, n'ont pas laissé d'étre suivies & embrassées par des Theologiens habiles, & par des Peres de l'Eglise mêmes durant le sixiéme siecle : car on voit dans le cinquiéme Concile general qui est le second de Constantinople, que deux Religieux du Monastere de S. Sabas dans la Palestine, nommez None & Leone, répandoient de tous côtez dans l'Orient cette erreur entre quelques autres, tirée

des Livres d'Origene, Que le ſoleil, la lune, les étoiles, & les eaux qui ſont au deſſus du firmament ſont animées & raiſonnables.

Mais comme cette erreur s'eſt preſque détruite d'elle-même auſſi tôt qu'on s'eſt expliqué ſur ce mot d'*ame*, & qu'on a reconnu qu'on ne pretendoit point par là que les cieux euſſent des ſubſtances ſpirituelles qui leur fuſſent unies, en ſorte que chacun ne fit qu'un tout avec chaque ciel, il ne faudroit de même que s'expliquer avec ceux qui croient que les bêtes ont une ame; car s'ils entendent par là un principe corporel des mouvemens du corps, qui ne dépende que d'une certaine diſpoſition & conformation des membres, des organes, & de la force des eſprits pour produire dans les animaux tous les differens mouvemens qu'on y remarque, ſuivant les divers objets qui les frappent, & les diverſes impreſſions des corps qui les environnent, on eſt d'accord avec eux, & l'on reconnoît comme une choſe

certaine & veritable en ce sens, que les bêtes ont une ame.

Mais si au contraire ils croient que cette ame ou ce principe des mouvemens du corps est immateriel & spirituel, c'est à dire, ce qu'on appelle l'esprit, & qu'on définit une substance qui pense, la raison ni la foi ne permettent pas que l'on soit de leur sentiment, puis qu'il est avancé sans preuve & sans necessité, & qu'il ne peut avoir que de tres-pernicieuses consequéces. Il est vrai qu'en voiant l'adresse & l'industrie de certains animaux, & tant de singeries & de mouvemens qu'ils font, soit pour se nourrir, ou pour éviter ce qui peut leur nuire, le rapport & la ressemblance qu'ils ont avec nous quant à la figure, aux organes & aux mouvemens de leurs corps, nous pourroit bien faire conjecturer qu'ils ont de la connoissance; mais ce ne peut pas être une preuve ni une raison de le croire, puisque tous ces mouvemens & ces actions qui sont tout ce que nous cónoissons

noiſſons d'eux, peuvent être produits par un principe purement corporel & mécanique, comme on le fera voir dans la ſuite.

Il n'y a donc point de raiſon ni de neceſſité qui nous doive porter à croire que les animaux ayent une ame qui ſoit une ſubſtance ſpirituelle; mais il y a une raiſon tres-grande & tres-neceſſaire de ne le pas croire, pour tous ceux qui ont quelque ſentiment de Religion, qui eſt que cette créance bleſſeroit extrémement la foy, en ce qu'elle rendroit les animaux ſemblables aux hommes, & les hommes ſemblables aux animaux, & nous obligeroit ainſi à croire, ou qu'ils ſont immortels comme nous, ou que nous ſommes mortels comme eux.

Voilà, ce me ſemble, les équivoques & les abſurditez qui ſuivét l'opinion commune de la nature de l'ame, aſſez bien & fidélement repreſentées dans leur plus beau jour: mais pour les y mettre encore mieux, il eſt important de faire connoître la vraye idée que l'on

doit avoir de cette partie de l'homme qui est si noble & si belle, de cette fille du Ciel qu'on veut prostituer en la rendant commune aux animaux & aux plantes: parce qu'il sera tres-aisé de faire voir ensuite que tous les raisonnemens dont on se sert pour en venir à bout, ne sont que des pures illusions, des imaginations forcées contre la raison, & en un mot des chimeres.

CHAPITRE III.

Que la nature de l'ame est d'être une substance qui n'a pour attribut que la pensée: d'où l'on conclud qu'elle est spirituelle & immortelle.

Ce Chapitre est tiré de S. Augustin au dixiéme Livre de la Trinité, depuis le Chapitre dixiéme jusqu'à la fin.

C'Est une regle tres-assûrée pour juger toûjours bien des choses, & n'être pas en danger de se tromper, qu'il ne faut jamais rien admettre dans ses jugemens que ce qui se presente si clairement à l'esprit, qu'il n'y ait aucun sujet

d'en douter. C'est pour cette raison que S. Augustin parlant de la maniere de bien connoître nôtre ame, enseigne que pour n'être point trompé dans la recherche d'une chose si importante & si necessaire aux hommes, il faut détourner avec soin sa pensée de la consideration des choses, dont la connoissance nous est venuë de dehors par l'entremise des sens, & s'arrêter avec attention sur cellesqu'on reconnoît si clairement appartenir à l'ame, qu'il ne reste aucun sujet d'en douter, & que chacun les puisse experimenter en soi-même : *Quoniam de natura mentis agitur, removeamus à consideratione nostra, omnes notitias quæ capiuntur extrinsecùs per sensus corporis ; & ea quæ posuimus omnes mentes nosse de seipsis, certasque esse, diligentiùs attendamus, &c.*

Maintenant donc qu'il est question de bien connoître la nature de nôtre ame, c'est à elle, dit-il, à prendre garde de ne rien admettre qui ne soit vrai, & qui n'appar-

tienne à ce qu'elle se connoît être, lors qu'elle tâche de découvrir ce qu'elle est : mais peut-on dire que l'on connoit une chose quand on n'en connoit pas la substance ? Il est donc vrai que quand nôtre ame se connoît, elle connoit aussi sa substance, & que quand elle sçait certainement ce qu'elle est, & ce qui lui appartient, elle sçait aussi certainement qu'elle est sa substance : *Qui omnes non advertunt mentem nosse se, etiam cùm quærit se : nullo modo autem rectè dicitur sciri aliqua res dum ejus ignoratur substantia; quapropter, cum se mens novit, substanttam suam novit; & cum de se certa est, de substantia sua certa est. Certa est autem de se, sicut convincunt ea quæ suprà diximus, &c.*

Supposons par exemple, & imaginons-nous que nôtre ame est peut-être un air subtil, un feu pénétrant, ou une je ne sçay qu'elle quinte essence qui ait la force de nous faire vivre, penser, vouloir, entendre, connoitre, juger, &c.

ou que ce ſoit le temperament même ou la diſpoſition du corps qui faſſe en nous toutes ces choſes : il eſt tres certain qu'elle croit connoitre fort bien ce que c'eſt que cet air, ce feu, cette quinte eſſence & ce temperament du corps, & qu'elle ſçait auſſi parfaitement que c'eſt elle qui connoit ces choſes, qui en juge, & qui les imagine; mais qu'elle ſoit l'une de ces choſes, elle en doute, & tout ce qu'elle ſçait certainement c'eſt que c'eſt elle qui connoit ces choſes, & qu'elle eſt une choſe qui doute. *Utrùm enim aris ſit vis intelligendi, volendi, cogitandi, ſciendi, judicandi, an ignis, an cerebri, an ſanguinis, an atomorum, an, præter uſitata quatuor elementa, quinti neſcio cujus corporis, an ipſius carnis noſtræ compago vel temperamentum hoc efficere valeat, dubitarunt homines, & alius hoc, alius aliud affirmare conatus eſt : vivere ſe tamen & intelligere & cogitare, & ſcire, & judicare quis dubitet? &c.*

Mettant donc à part ce feu, cet

air, cette quinte essence, & toutes les autres choses qu'elle s'étoit imaginé d'être, & qu'elle avoit appris par les sens, & d'autres semblables qu'on se forge à leur imitation, & ne s'arrêtant qu'à la consideration de celles qu'elle apperçoit d'une façon claire & vive, à la façon des choses presentes, il n'y aura rien qui lui soit plus present, plus intime, & qu'elle apperçoive plus clairement ni plus vivement; sinon qu'elle est une chose qui pense, qui connoit, qui doute, qui juge, qui entend & qui veut: & elle ne pourra jamais avoir la même certitude qu'elle soit de l'air ou du feu, ni rien de tout ce qui peut appartenir au corps: & partant il suit de là évidemment qu'elle n'est point du genre de toutes ces choses, qu'elle ne sçait point certainement lui appartenir, & qu'il n'y a rien qui lui appartienne en effet que ce qu'elle sçait certainement qu'elle est. *Non itaque velut absentem se quærat cernere, sed præsentem se curet discernere, nec se, quasi non norit, cog-*

noſcat, ſed ab eo quo alterum novit, dignoſcat.

Cùm ergo v. g. mens ærem ſe putat ærem intelligere putat, ſe tamen intelligere ſcit, ærem autem ſe eſſe non ſcit ſed putat: ſe cernat quod ſe putat, cernat quod ſcit, hoc ei remaneat: tunc enim non illi quidquàm eſt, ſe ipſa præſentius: ſicut cogitat ſe & intelligere & velle. Novit enim hæc in ſe, nec imaginatur quaſi extra ſe illa ſenſu tetigerit, ſicut corporalia quæque tanguntur: ex quorum cogitationibus ſi nihil ſibi affingat, ut tale aliquid eſſe ſe putet; quidquid ei de ſe remanet, hoc ſolum ipſa eſt.

En ſorte que de ſi toutes les notions qui lui ont été causées par les ſens, & qu'elle ne connoit pas lui appartenir, elle ne s'en attribuë aucune, & qu'elle ne s'arréte qu'à ce qu'elle ſçait certainement qu'elle eſt, elle trouvera que ſa nature eſt d'être une choſe qui penſe diverſement, & elle en ſera ſi aſſûrée qu'elle pourroit douter de toute autre choſe, ſans douter neanmoins qu'elle penſe, puiſque le doute même eſt une pensée.

Suite du même sujet.

APrés avoir montré que le propre de l'ame est d'être une substance qui pense, il n'est pas difficile de conclure ensuite qu'elle est spirituelle. Car comme l'a fort subtilement remarqué l'un des plus éclairez de ce siecle, pourquoi diviser la substance en corporelle & en spirituelle, si nous pensons qu'elles sont les mêmes en nature ? Et si nous croyons qu'elles sont diferentes, il est à croire que ce n'est pas en qualité de substance, puisque c'est en cela seulement qu'elles conviennent : c'est donc en qualité de spirituelle & de corporelle? d'où il infere qu'il faut necessairement que la substance qu'on nomme spirituelle, ait en soy quelque chose d'inseparable qui constituë son être de spirituelle, & la fasse differer de la substance corporelle qui doit aussi avoir quelque chose d'inseparable qui la constituë corporelle, & la fasse differer de la spirituelle.

Or puis qu'il n'y a que la pensée

de qui l'idée ne renferme rien de tout ce qui peut appartenir à la matiere, & de laquelle on puisse nier tout ce qui lui peut être attribué, comme d'être long, large, profond, avoir diversité de parties, être d'un telle ou d'une autre figure, & divisible en toutes sortes de manieres: sans que pour cela on detruise l'idée que l'on en a, c'est une consequence infaillible que la pensée n'est pas un mode de la substance corporelle, parce que la nature du mode est de ne pouvoir être conçû lors qu'on nie de lui la chose dont il est le mode; ainsi la pensée n'étant pas le mode, la façon d'être, ou l'attribut d'une substance corporelle, puis qu'elle peut être conçuë sans tout ce qui appartient au cops, il faut de necessité qu'elle soit le mode, la façon d'être, ou l'attribut d'une autre substance qui ne peut être que la spirituelle, & qu'ainsi nôtre ame qui est le veritable sujet qui en resident nos pensées, doit être une substance spirituelle, puisque la

pensée lui appartient, & qu'elle n'a aucun raport avec l'étenduë, qui est l'attribut de la substance corporelle.

La spiritualité de nôtre ame étant ainsi prouvée, il est encore aisé de conclure en faveur de son immortalité. Car si on prend bien garde que la substance étenduë, & la substance qui pense, sont deux choses si differentes, que rien de tout ce qui convient à l'une ne puisse convenir à l'autre: on avouëra que le corps & l'ame sont deux natures ou deux substances réellement distinctes l'une de l'autre, & qui n'ont rien de commun entre elles, & que par consequent la destruction de l'une n'emporte pas la destruction de l'autre: ainsi puisque la destruction des corps ne peut arriver que par le changement & par la dissolution de leurs parties, il faut que nous demeurions persuadez & convaincus que la nature de nôtre ame n'ayant aucun rapport avec tout ce qui est divisible & composé de parties, ni generalement avec toutes les dispositions &

les changemens qui arrivent dans la matiere, elle ne peut perir comme le corps, & par consequent elle peut durer toute une éternité.

CHAPITRE IV.

Que cette idée de nôtre ame est si claire qu'elle dissipe toutes les obscuritez de la définition qui est en usage dans l'école, & la détruit entierement.

CEux qui raisonnent de la sorte peuvent se desabuser facilement de l'équivoque du mot d'ame qui est la source & l'origine de tous les mauvais raisonnemens que l'on en fait dans l'école, & en deux mots couper chemin à toutes les absurditez que l'on y débite en faveur d'Aristote, & au mépris de la raison & de la verité. Car il s'agit seulement de sçavoir si l'ame qu'on prétend définir selon cet Auteur, est une chose spirituelle ou non: Si l'on dit que c'est une substance spirituelle, il n'y a personne qui sçachant bien ce que c'est qu'une chose de cette nature, ne soit obligée

de conclure que l'ame qu'on attribuë aux animaux, ne ſoit la même en ſubſtance que celle de l'homme, puis qu'on leur attribuë auſſi une connoiſſance dont le ſujet ne peut être corporel, & que d'ailleurs il ſemble, ſelon les principes dont on ſe ſert pour donner quelque jour à la diviſion que l'on fait d'une ame generique en ſes trois eſpeces, que l'ame raiſonnable n'ait rien que les deux autres ne ſoient capables d'acquerir, puiſque toute la difference que l'on met entre ces trois ames, ne vient que de la diverſité des organes dont elles dépendent, & des differens engagemens où elles ſe trouvent dans la matiere des corps qu'elles animent.

Mais ſi l'on dit qu'elle n'eſt pas ſpirituelle, on ne dira rien alors, ſinon que l'ame eſt un corps, ſi ce n'eſt qu'on abuſe peut-être du nom d'ame, comme on abuſe de celui d'eſprit, quand on dit que les parties les plus ſubtiles du ſang ſont des eſprits vitaux & animaux, bien qu'elles ne ſoient pas moins des

parties de matiere, que les plus grossieres.

Et c'est une imagination en effet assez ordinaire, même à des gens de Lettres, lors qu'on vient à dissoudre & à reduire les parties de quelque corps jusques à une petitesse imperceptible aux sens, que de se persuader aussi-tôt qu'elles ne sont plus les parties d'un corps, & qu'elles sont devenuës des esprits: Et bien qu'ils ayent appris que la matiere est divisible à l'infini, ils ont de la peine à croire qu'elle soit encore matiere, lors qu'elle est divisée jusques à ce point que de ne se faire plus sentir.

C'est sur cette extravagance de l'imagination que sont fondées la plûpart des opinions les plus ridicules qui ont paru sur le sujet de la nature de l'ame : car qu'est-ce qui a porté les Epicuriens à croire que l'ame n'étoit qu'un petit air tres-subtil, composé d'atomes, lequel étant renfermé dans un corps lui donnoit la vie & le mouvement, qui cessoit aussi-tôt que ce petit

souffle venoit à s'échapper & à se dissoudre dans un air plus libre ? *Tenues evanescit in auras.* Pourquoi Zenon & les Stoïciens ont ils enseigné que c'étoit un certain feu actif & pénétrant, un air enflammé, ou une je ne sçai quelle quinte essence des quatre élemens qui se repandent par tout le corps, donnoit le branle à tous ses mouvemens ; si ce n'est à cause qu'ils se sont tous imaginé que la matiere des corps pouvoit peut-être s'affiner, se preparer & se diviser en des parties si pures, si subtiles & si actives, qu'elle recevoit enfin des dispositions qui la rendoient capable de penser.

Mais que l'on subtilise la matiere, qu'on la prepare, & qu'on lui donne toutes les dispositions que l'on voudra, que l'on reduise toutes sortes de corps en des atomes imperceptibles, & à la quinte essence des esprits vitaux & animaux, en seront-ils pour cela moins corps ou moins matiere que les corps les plus grossiers, les plus

pesans & les plus épais, puisque la legereté, la délicatesse & la tenuité ne sont pas moins des attributs du corps, que la pesanteur, la rudesse & l'épaisseur, bien qu'elles se fassent moins sentir.

Car comme d'habiles gens l'ont remarqué dans une Logique nouvelle, une matiere n'est plus subtile qu'une autre, qu'en ce qu'étant divisée en plus petites parties & plus agitées, elle fait d'une part moins de resistance aux autres corps, & s'insinuë de l'autre plus facilement dans leurs pores; mais divisée ou non divisée, agitée ou non agitée, elle n'en est ni moins matiere, ni moins corporelle, ni plus capable de penser, étant impossible de s'imaginer, sans extravagance, qu'il y ait aucun rapport du mouvement ou de la figure de la matiere, subtile ou grossiere, avec la pensée: & qu'une matiere qui ne pensoit pas lorsqu'elle étoit en repos, puisse parvenir à se connoître elle-méme, si on vient à la remuer davantage, ou à la mettre

en quelque autre maniere ou façon d'être qui la rende moins perceptible au ſens.

Qu'on parle donc ſincerement dans la Philoſophie des diſputes, & qu'on diſe franchement comme la foi & la vraie raiſon y oblige, que l'ame eſt une ſubſtance qui penſe, ſpirituelle, tres-ſimple & indiviſible, & qui par conſequent n'a rien de commun avec tout ce qui peut convenir à la ſubſtance materielle ou corporelle. Car aprés cet aveu que l'on ne peut refuſer de faire, il ſera aiſé de reconnoître avec quel dangereux aveuglement on s'arrête & on s'opiniâtre à defendre une définition de l'ame que l'on n'entend pas, & qui n'explique rien non plus que la diviſion & le partage que l'on en fait, en la diſtribuant à tout ce que l'on croit en avoir beſoin pour agir: & pour cela il ne faut que ce raiſonnement.

Par le mot d'ame j'entens une ſubſtance ſpirituelle qui penſe, &c.

Or j'attribuë une ame aux animaux

maux, aussi-bien qu'aux hommes:

Donc, ou je leur attribuë comme aux hommes une substance spirituelle qui pense : ce qui détruiroit la foi de l'immortalité de nos ames, comme il a déja été remarqué : ou bien il faut convenir que ce qu'on appelle l'ame des bêtes, est tout autre chose que ce qu'on appelle l'ame de l'homme: De même que l'ajustement d'habit qu'on appelle Canon, est toute autre chose qu'un Decret de Concile, ou qu'une machine de guerre dont on a lié les idées differentes au même mot de Canon ; mais de dire que cela soit, c'est dire ouvertement que l'ame qu'Aristote a définie, en tant que commune à l'homme, à la bête & à la plante, n'est qu'une chimere, & que c'est n'avoir pas le sens commun que de vouloir comprendre dans une même definition & sous une même idée des choses si differentes.

De dire aussi que cela ne soit pas, c'est prendre le parti de l'impieté, & la favoriser ouvertement; car il

est constant qu'Aristote en définissant l'ame, a pretendu définir une substance qui ne peut être que toute spirituelle ou toute corporelle (car il n'y a point de milieu entre les deux) & partant quoique l'on veüille entendre par cette ame generique, si elle est un veritable genre comme on se l'imagine, & comme on l'enseigne dans l'Ecole, on doit croire aussi contre les sentimens de nôtre Religion, qu'elle est la même dans tous les sujets à quoi elle convient : c'est à dire, qu'elle y est telle que l'on la croit être dans sa définition, puis qu'en bonne Logique ce qui convient au genre, convient aussi à l'espece, *quod convenit superiori, convenit & inferiori.*

Pour moi je ne vois rien qui puisse justifier des Philosophes Chrétiens qui s'arrêtent à une équivoque si dangereuse : si ce n'est qu'ils s'imaginent peut-être que l'ame n'est proprement, selon la définition d'Aristote, ni corps ni esprit; mais quelque milieu entre l'un & l'autre qu'on appelle l'acte, le

principe, ou un je ne ſçai quoi, qui fait qu'un corps ſe meut de lui-même : car la matiere étant d'elle-méme incapable de ſe mouvoir, ils croient que c'eſt une neceſſité d'admettre quelque choſe qui ne ſoit pas matiere dans les corps qui ſe remuent, ſans que rien de tout ce qui eſt hors d'eux les y determine, comme il arrive dans les animaux : & c'eſt proprement ce quelque choſe qu'on appelle l'ame des bêtes, & des choſes vivantes, ſelon Ariſtote qui enſeigne qu'une choſe vivante & animée eſt celle qui a en ſoi le principe de ſes operations.

Mais ne donnera-t'on point quelque idée qui nous faſſe connoître ce que c'eſt que ce principe, cet acte, ce quelque choſe; car enfin ce n'eſt pas un rien, c'eſt quelque choſe: C'eſt donc aſſûrément ou un corps, ou un eſprit; on ne peut, ou plûtôt on ne veut pas le dire. Ainſi tandis que l'on n'en dira rien de plus clair, il faut ſuivre le conſeil de la raiſon, qui ne permet pas

que l'on préfere des choſes obſcures & de pures imaginations à des idées claires & diſtinctes, telle qu'eſt celle que S.Auguſtin nous a laiſſée de la nature de nôtre ame, laquelle ſuffit pour nous aprendre combien il eſt ridicule & dangereux d'atribuer aux animaux & aux plantes des ames qui connoiſſent, & qui ſoient differentes de la matiere de leurs corps.

En effet, les idées que l'on donne de ces ames vegetatives & ſenſitives, leſquelles on prétend être corporelles, quoi qu'elles ne ſoient pas des corps, (ce qui eſt aſſez difficile à comprendre); ces idées dis-je, ne ſervent qu'à obſcurcir les preuves les plus ſolides & les plus convaincantes de l'immortalité de l'ame, qui ſont priſes de la diſtinction des corps & des eſprits; mais ſur tout de l'impoſſibilité qu'il y a qu'une ſubſtance qui n'eſt pas matiere, periſſe par les changemens qui arrivent dans la matiere: car en introduiſant ces ſortes d'ames dans les animaux & dans les

plantes, on fournit sans y penser, aux libertins, des exemples de certaines substances qui ne sont point proprement matiere, à qui on attribuë dans les animaux une infinité de pensées, c'est à dire, d'actions purement spirituelles, & que l'on croit néanmoins se détruire aussi facilement que les corps mêmes qui perissent par la dissolution de leurs parties.

Et il n'y a point de doute qu'ils n'en puissent faire un tres-mauvais usage, si vous pretendez leur persuader que l'ame de l'homme est immortelle, par cette raison que l'ame étaut spirituelle, & par conséquent indépendante du corps auquel elle est unie, & dans son essence & dans son existence le corps se peut corrompre, sans que pour cela l'ame cesse d'être; n'auront-ils pas lieu de vous répondre, & soûtenir que si l'ame des bêtes que l'on suppose être spirituelle & consequemment indépendante du corps, ne laisse pas d'être mortelle, & de périr avec le corps; l'ame des hom-

mes, toute ſpirituelle qu'elle eſt, doit auſſi périr & ceſſer d'être, par la deſtruction ou corruption du corps auquel elle eſt unie.

C'eſt pourquoi il eſt tres-utile d'ôter le grand préjugé qui fait croire à pluſieurs que ces ames ſe trouvent neceſſairement dans les animaux & dans les plantes, pour les determiner à leurs differentes fonctions.

CHAPITRE V.

Quel eſt le grand prejugé qui fait penſer que les bêtes ont une ame qui n'eſt pas corps.

C'Eſt une raiſon qui paroit d'abord aſſez plauſible pour attribuer aux animaux une ame differente de la matiere qui les compoſe, lors qu'on avance que la matiere des corps étant de ſoy-méme indifferente au mouvement ou au repos, elle ne peut être déterminée à l'un ou à l'autre que par une cauſe étrangere, ou par quelque principe interieur qui ne ſoit pas corps;

& qu'ainsi ceux qui se remuent comme les animaux en tant de manieres, sans qu'il paroisse que rien de tout ce qui est autour d'eux les y excitent, doivét avoir en eux une ame differente de leurs corps, qui les détermine à une si grande varieté d'operations, avec cette justesse que l'on admire dans la plûpart des animaux.

Mais il faut prendre garde que cette méme matiere qui n'a en soi aucun principe de mouvement, peut néanmoins étre si bien disposée en toutes ses parties, que leur seul arrangement par la nature, ou la moindre impression des corps exterieurs, puisse les déterminer toutes à de differentes fonctions: d'où vient que les bonnes gens méme qui vont au moulin, ne se sont jamais avisez de demander si un moulin à vent avoit une ame, en voyant tous les divers mouvemens des diverses parties de cette machine, parce qu'ils ont toûjours crû que la seule impression de l'air sur ses ailes, donnoit le branle à tout le reste.

Tous ces ouvrages merveilleux qui ſont ſortis autrefois des mains des hommes, & que leur induſtrie invente encore tous les jours, comme toutes les ſortes d'automates & de machines mouvantes, & méme parlantes, que les Auteurs ont renduës ſi célebres, ne font-elles pas aſſez voir qu'on peut ſi bien ranger les parties d'un corps, & les engager ſi artiſtement en de differens reſſorts, qu'elles ſe meuvent aprés d'elles-mêmes, ſans que rien de tout ce qui eſt hors d'elles y contribuë : & néanmoins on ſe contente d'admirer en elles l'induſtrie de l'ouvrier, & on ne s'imagine pas qu'elles ayent beſoin d'une autre ame que l'arrangement & la diſpoſition ingenieuſe de leurs parties pour tous les mouvemens divers que l'on y obſerve.

C'eſt ainſi que l'on a conſideré * la fameuſe Colombe d'Architas de Tarente, qui étant ſuſpenduë en l'air, prenoit quelquefois l'eſſort & s'envoloit ; n'étant pouſſée ni ſoûtenue d'aucune choſe que d'un peu

* Voyez Aulugelle, c. 12. l. 10.

peu de vent que l'on avoit enfermé dedans : C'est ainsi qu'on a consideré la mouche volante de Regiomontanus, & cet Aigle de bois si admirable, qui s'élevant en l'air prit la route de Nuremberg pour en montrer le chemin à l'Empereur qui vouloit y aller : * C'est enfin dans cet esprit qu'on reçoit l'Histoire de la Statuë prodigieuse qui alla trouver le Roy de Maroc par des chemins détournez, mit les genoux en terre à sa presence, & lui aiant presenté une réquête pour obtenir la liberté de son maître, s'en retourna par où elle étoit venuë. On a vû encore la tête fameuse que fit Albert le Grand, qu'on dit avoir prononcé quelques paroles fort à propos; & (ce que je ne devois pas oublier parmi une infinité d'autres semblables merveilles) n'a-t'on pas vû la célebre Venus de Dedale qui marchoit, & sébloit vivante dans la plûpart de ses actions ? & néanmoins elle n'avoit point d'autre ame qu'un peu de vif argét qui étoit infus dãs son corps.

*Nicol. Vassen. tom. 5. Hist. *en l'année* 1286.

Comparons maintenant l'induſtrie & la ſageſſe infinie du grand Maître des ouvriers avec celle des hommes? N'eſt-il pas vrai qu'il les ſurpaſſe infiniment dans la fabrique de ſes ouvrages? Et puiſque les hommes peuvent bien faire des ouvrages dont les mouvemens reſſemblent à des actions de vie, ſans qu'il y ait en eux autre choſe que la matiere dont ils ſont composez, & à qui nous ne croions pas être obligez d'attribuer une ame pour les produire, lorſque nous n'en pouvons pas méme comprendre le ſecret ni l'artifice. Ne pouvons nous pas croire avec raiſon qu'il en eſt de même au regard de Dieu dans la fabrique des corps des animaux, qui ſont les ouvrages de ſa providence? Et certes il eſt bien plus raiſonnable de penſer qu'en formant les bétes, il a mis une telle diſpoſition dans leurs organes & dans l'arrangement de chaque partie de leurs corps, que tous les mouvemens & les operations qui s'y font, puiſſent être produits par

la ſeule force des eſprits vitaux & animaux que la chaleur du ſang y entretient, que d'imaginer, comme l'on fait, dãs ces ouvrages, des ames dont il eſt impoſſible d'avoir une veritable idée, ni aucune vraie connoiſſance. C'eſt ce qu'un excellent homme de ce ſiécle a fort nettemẽt expliqué en ces termes: En obſervant les divins changemens qui arrivent dans mon corps, j'ay recõnu qu'il n'a beſoin que de ſon étenduë, que de la figure de ſes parties, de leur arrangement, de la force des eſprits & de la diſpoſition de ſes organes pour être nourri & pour être meu.

Pour la nourriture, j'ai trouvé qu'elle ne ſe fait que par l'addition de quelques parties du ſang, qui s'étant échauffé dans le cœur, eſt porté par les arteres en divers endroits: Que de tout le ſang qui coule dans les arteres, il n'en demeure preciſemẽt en chaque membre, que celles qui ſont propres à l'augmenter, ſans que ces parties du ſang qui s'arrétent ſi juſtement où elles

» peuvent servir, le fassent par au-
» cun choix, mais seulement parce
» qu'étant toutes de tout differentes
» figures,& tendant à sortir des arte-
» res à cause qu'elles sont incessam-
» ment poussées par le nouveau sang
» qui sort du cœur; il faut necessai-
» rement que chacune s'échape dés
» qu'elle trouve des pores ajustez à
» sa figure. Et comme l'Auteur à qui
» nous devons la structure de nos
» corps, a fait les pores des arteres
» differens, selon la difference des
» membres où elles se trouvent, il
» arrive necessairement & selon les
» loix de la mécanique, qu'il ne de-
» meure en chacun que les particules
» qui lui sont propres.
» De même, dit-il, j'ay trouvé
» que le mouvement se fait par les
» plus subtiles & les plus délicates
» parties de ce même sang, qui étant
» plus échauffées que les autres,
» montent au cerveau, où forçant
» des passages étroits, & se démélãt
» de celles qui sont plus grossieres,
» elles composent les esprits qui cou-
» lent, selon qu'ils sont diversement

dirigez, tantôt par un nerf, & tan- «
tôt par un autre dans les differens «
muſcles qui peuvent ſervir ou à re- «
culer le corps, ou à l'approcher de «
certains endroits, ſelon qu'il lui «
eſt convenable. «

Pour concevoir cela plus diſtinctement, il fait obſerver que le cerveau eſt d'une ſubſtance aſſez molle pour recevoir avec facilité differentes impreſſions, mais non pas ſi fluides qu'elle n'ait quelque conſiſtence ; & que les nerfs ne ſont qu'un allongement de cerveau, dont la ſubſtance & les envelopes ſont étenduës juſqu'aux extremitez du corps ; en ſorte que tout ce qui les environne ne peut toucher leurs bouts exterieurs, qu'auſſi-tôt leurs autres bouts interieurs ne ſoiẽt ébranlez en differẽtes manieres dans le cerveau, ſelon que les objets pouſsẽt diverſement les parties au dehors. Ce qui fait que les eſprits ou parties ſubtiles du ſang qui remuent dans le cerveau, comme les vapeurs de quelque liqueur enfermée dans un Eolipile, ſont

diverſement agitées, ſelon que le cerveau eſt diverſement ébranlé, & que ſelon que cette agitation des eſprits eſt differente, ils vont heurter tantôt un endroit du cerveau, & tantôt un autre, & s'inſinuent ſelon la diſpoſition des pores dans un nerf, ou dans un autre qui les conduit dans les muſcles du bras, ou de la jambe, ou de toute autre partie qui répond aux endroits par où ils ſont ſortis du cerveau.

Ainſi je comprens ce que c'eſt que *Voir*, en ce que ſi les rayons du ſoleil ou ceux d'un flambeau reflechiſſant d'un objet, s'inſinuent dans les yeux, & vont ébranler les filets du nerf optique, qui ſont tendus dans la retine, cet ébranlement de chaque filet paſſant de l'extremité du dehors à celle du dedans, y remuë le cerveau diverſement, ſelon que l'objet eſt nuiſible ou convenable au corps : de ſorte que s'il lui eſt nuiſible, l'ébranlement eſt tel dans le cerveau, ſelon la proportion que la puiſſance admirable de l'ouvrier qui l'a fait, a

mis entre lui & les autres corps, que les esprits dont il est plein l'ouvrent par les endroits répondans aux muscles qui servent à transporter tout le corps, en le détournant de l'objet; & qu'au contraire s'il lui est propre & utile, le cerveau s'ouvre par les endroits qui laissent couler les esprits dans les muscles qui servent à transporter le corps vers l'objet.

Je conçois aussi ce que c'est qu'*Oüir*, en ce que si l'air qui est diversement agité, selon la difference des corps qui le poussent, & se poussant les uns les autres, venant à rencontrer la membrane qui est tenduë dans le fond de l'oreille, excite les nerfs qui y répondent d'une certaine maniere, mon cerveau s'ouvrira de sorte, que les esprits couleront où il est besoin qu'ils aillent, pour approcher ou reculer le corps de ceux dont le frappement a donné cette agitation à l'air.

De même pour ce qui est d'*Odorer*, je conçois que si certaines

particules s'exhalant & s'évaporant de certains corps, s'insinuent dans les narines, & vont émouvoir certaines parties du cerveau, qui répondent à l'os cribreux, le cerveau, les esprits & les muscles pourront être aussi-tôt disposez de sorte, que tout le corps avancera vers les corps d'où viennent ces particules ou exhalaisons.

Enfin je conçois ce que c'est que *Toucher* & que *Gouter*, en ce que sans l'entremise de la lumiere, de l'air ou des petites particules, les corps qui environnent le mien en peuvent émouvoir les parties par eux-mêmes; & alors selon les differentes émotions qu'ils causeront au dehors, & qui se continueront par l'entremise des nerfs jusqu'au dedans du cerveau, il s'ouvrira diversemēt, selon qu'il sera necessaire ou de s'unir à cet objet plus fortement, ou de le rejetter, soit que ces corps touchēt à la lāgue & au palais, ou à quelque extremité du corps.

Il est assez vrai semblable que tout ce qui vient d'être observé du

corps humain, lui pourroit arriver par la ſeule conſtruction de ſes parties, & par le raport qu'il a avec les autres corps de l'univers.

Il pourroit même avoir faim, c'eſt à dire, que certaines arteres pourroient laiſſer couler une eau coupante, comme l'eau forte, dans le fond de l'eſtomac, laquelle picotant ſes membranes, agiteroit le nerf qui y répond, & enſuite le cerveau de la maniere qui le doit être pour laiſſer couler des eſprits dans les muſcles qui pourroient tranſporter le corps du côté où ſeroient les alimens, qui d'ailleurs pourroient en même temps émouvoir le cerveau par l'entremiſe des yeux ou du nez.

Il pourroit auſſi avoir ſoif, c'eſt à dire, que certaines exhalaiſons ſeches ſortant des choſes qui ſont renfermées dans l'eſtomac, & quelquefois des arteres ſituées le long de l'oëſophage, pourroient s'attacher à la membrane qui s'étend depuis la bouche juſqu'à l'eſtomac; & deſſecher le goſier de ſorte, que

les nerfs qui y répondent, agitez pendant cette secheresse autrement qu'il n'est convenable au corps, pourroient exciter le cerveau aux endroits qui répondent aux muscles, dont l'action le peut conduire vers l'eau ou vers les autres liqueurs qui pourroient aussi en même temps émouvoir le cerveau par l'ébranlement qu'elles causeroient aux nerfs des yeux, du nez, ou de quelqu'autre partie.

Mais il ne lui seroit pas possible de sentir toutes ces choses, & de les appercevoir par lui-même lors qu'elles lui arriveroient, parce que sentir & appercevoir sont des pensées qui ne conviennent qu'à une substance spirituelle, ou à l'esprit dont la nature est de penser. Il faut donc pour les sentir & appercevoir, comme nous sommes assûrez & convaincus par nous-mêmes que nous les sentons & appercevons dés qu'elles arrivent, avoir une ame, & que cette ame soit unie au corps auquel elles arrivent.

C'est pourquoi si je sens de la

douleur lors qu'on me pique au bout du doigt, je ne puis pas attribuer ſimplement ce ſentiment ou cette douleur à mon corps; car ſi je n'étois qu'un corps, le bout de mon doigt piqué pourroit être entr'ouvert,& le dérangement de ſes parties aſſez grand pour faire paſſage au ſang des veines & des arteres qui y aboutiſſent; en ſorte que les nerfs qui s'y étendent, en étant ébranlez,communiqueroient un mouvement violent & convulſif à mon cerveau, y troubleroient le cours des eſprits, & les feroient couler dans des muſcles qui cauſeroient d'étranges mouvemens en tout mon corps. Les eſprits mêmes pourroient enfler les muſcles de la poitrine,de ſorte que comprimant le poulmon, ils en pouſſeroient tout l'air par la Trachée artere, qui, ſelon qu'elle ſeroit plus ou moins ouverte, cauſeroit des ſons ou des cris plus ou moins aigus. Mais je ne ſentirois point de douleur pour cela, puiſque ce ſentiment ſeroit une penſée, & que le corps ne penſe point.

Et c'eſt ſur ce principe que l'on a dit aprés S. Auguſtin, au chapitre 10. de la premiere partie, que les douleurs qu'on appelle corporelles ne ſont pas du corps, mais de l'ame ſeule à cauſe du corps dãs lequel elle eſt. Car il eſt certain que la ſouveraine Puiſſance qui a créé l'homme, l'a composé d'un corps & d'une ame qui ſont en telle diſpoſition & ſi parfaitement unis, qu'il y a un rapport neceſſaire entre les pensées de l'une & les mouvemens de l'autre, puiſque les changemens qui arrivent en chaque endroit du corps auquel l'ame eſt unie, peuvent être apperçûs par elle, ou lui exciter de nouvelles pensées; & qu'il n'y a ſi petite partie de ce corps qui ne ſerve à entretenir l'admirable œconomie qui le rend propre à toutes les choſes que l'ame veut qu'il opere: en ſorte que cette ame ayant interêt que les mouvemens de ce corps ſoient toûjours juſtes, & les organes qui y ſervent, bien ordonnez, elle ne peut s'appercevoir de

l'état violent & contraire à l'œconomie de ce corps qu'avec douleur, ni de tout ce qui lui eſt favorable & avantageux pour le conſerver en état de mouvoir commodément, qu'avec plaiſir.

Ainſi la douleur & le plaiſir que l'on ſent dans le corps, ne ſont point du corps, mais ſeulement de l'ame qui lui étant unie, prend tant d'interêt à ſa converſation, qu'elle s'afflige de tout ce qui lui eſt nuiſible, & ſe réjoüit de tout ce qui lui eſt favorable. D'où il eſt aiſé de reconnoître encore que ſi l'on voit dans les animaux des mouvemens & des actions ſemblables à celles qui marquent en nous les divers ſentimens de la vûë, de l'oüie, de l'odorat, du goût & du toucher, de la faim, de la ſoif, de la douleur, du plaiſir & de differentes paſſions, on y doit mettre cette difference, que ces mouvemens & ces actions ne ſe font point en nous ſans que nous les ſentions & les appercevions, c'eſt à dire, ſans être accompagnées de penſées, au lieu

qu'elles se font dans les bétes sans qu'elles les sentent ni les apperçoivent, c'est à dire sans connoissance, parce qu'elles n'ont que le corps dans lequel ils arrivent & se font par un principe purement corporel & mécanique, sçavoir par la construction, la figure & l'arrangement de ses parties, par le rapport qu'il a avec les autres corps, par la force des esprits & des plus subtiles parties du sang en quoi consiste proprement l'ame des bêtes, comme on le verra dans le chapitre qui suit.

CHAPITRE IX.

Que ce qu'on appelle l'ame des bêtes n'est que leur sang même.

CE n'est pas une opinion nouvellement inventée, de croire que l'agitation continuelle du sang dans les veines, & de ses plus subtiles parties que la chaleur du cœur entretient dans un écoulement perpetuel d'un endroit du corps dans un autre, soit à proprement parler,

ce qu'on doit entendre par le mot d'ame sensitive ou animale; Elle est aussi ancienne que l'Ecriture même qui enseigne en plusieurs endroits *que l'ame des bêtes n'est que du sang :* Cela est dit expressément au ch. 17. du Levitique vers. 14. *Ne mangez pas la chair avec le sang, car l'ame de toute chair est dans le sang, & vous ne mangerez point le sang d'aucune chair, pour ce que l'ame de la chair est dans le sang.* Comme aussi au ch. 12. du Deuteronome vers. 23. *sur tout donne-toi de garde de manger du sang, car ils ont pour ame le sang, & pour cela tu ne dois point manger l'ame avec la chair.*

Carnem cum sãguine ne comedito. *Gen.* 14. 4. Est enim anima omnis carnis, sanguis illi est animal viv. *Lev.* 17. 14. Solum modo retinete ne sanguiné edatis: sanguis enim anima est. *Deut.* 12. 23.

C'est pour cela qu'un des plus anciens Peres de l'Eglise, aprés avoir démontré cette verité d'une maniere convaincante, s'emporte contre ces Philosophes qui en attribuant aux bêtes je ne sçai quelles ames substantielles differentes du sang, de la chaleur & des esprits qui les font agir, ôtent la veritable difference qu'il y a de l'ame de l'homme à celle des chiens : C'est

Anima carnis

est in sangui-ne. *Lev.* 17-11.

le grand S. Basile dans ses Commentaires sur le premier Livre de la Genese, où il interprete le commandement que Dieu fit à la terre & à l'eau de produire une multitude d'ames vivantes: Ecoutez, dit-il, comment a été formé l'ame des bêtes, puisque selon ce qui est écrit, l'ame des bêtes consiste dãs le sang, & que le sang épaissi, se convertit ordinairement en chair, & que la chair corrompue se resout en terre, l'ame des bêtes est à vrai dire quelque choses de mort; Que la terre produise donc l'ame vivante. Voïez la consequence qu'il y a de l'ame au sang, du sang à la chair, de la chair à la terre; & la resolution étant faite, remontez derechef de la terre à la chair, de la chair au sang, du sang à l'ame, & vous trouverez que l'ame des bêtes n'est que de la terre, de la chair & du sang; & aprés ce raisonnement il exhorte fortement les hommes à fuir les contes impertinens & ridicules de ces Philosophes arrogans qui ne rougissent pas de dire que leurs ames

ames & celles des chiens sont de même nature.

Aprés des témoignages si authentiques & fondez sur l'Ecriture, qui est la science des Saints, doit-on faire difficulté d'avancer, que c'est une opinion plus pieuse & plus favorable aux hommes, qu'elle n'est cruelle à l'endroit des bêtes, de croire que leur ame n'est que leur sang, lequel étant échauffé dans leur cœur & converti en esprits, se répand des arteres par le cerveau en tous les nerfs & en tous les muscles, & remuë ainsi toute la machine de leur corps, suivant la disposition convenable d'organes & de parties qui est particuliere à chaque espece, que leur vie consiste dans la chaleur & l'agitation continuelle de ce même sang: & qu'enfin ils n'ont point d'autre sentiment que l'impression qui se fait dans leurs organes ou dans leur cerveau par sa propre disposition, ou par l'action des objets exterieurs sans accompagnement de pensées.

CHAPITRE X.

Comment les bêtes peuvent agir mieux que nous en plusieurs rencontres, sans qu'il soit besoin d'admettre en elles une ame qui connoisse.

IL n'y a rien qui nous engage davantage à croire que les bêtes ayent quelque principe de connoissance, que la consideration de tant de differens mouvemens qu'on voit exciter en elles tres à propos, & comme par quelque sorte de raisonnement : Car en effet, comment se persuader que ces esprits & ces parties subtiles du sang puissét être portées des arteres par le cerveau dans les nerfs & dans les muscles, & mouvoir toute la machine du corps avec cette justesse qu'on admire en la plûpart d'entr'elles, si on croit qu'elles soient sans connoissance ? J'avoüe que la grande ressemblance d'organes & de mouvemens que les bêtes ont avec nous, pourroit bien donner occasion de

croire qu'il y a quelque pensée jointe à leurs actions comme aux nôtres ; mais un peu de reflexion sur tout ce qui se passe en nous-mêmes, nous persuadera facilement du contraire.

N'est-il pas vrai que nous faisons souvent plusieurs choses sans y avoir jamais pensé, comme quand nous repoussons les choses qui nous nuisent, & que nous parons les coups qu'on nous porte inopinément ? A qui n'arrive-t'il pas d'être ému dans toutes les parties de son corps, lors qu'un bruit soudain vient à frapper ses oreilles ? Ou de mettre les mains au devant de sa tête lors qu'il est sur le point de tomber, ou de fermer les yeux lors qu'on en approche la main ? Il n'y a personne de bon sens qui puisse assûrer que cela se fasse en nous par un principe de connoissance, non plus que plusieurs autres choses qui nous arrivent, & que nous ne pourrions pas nous empêcher de faire quand nous le voudrions expressément.

Si l'on demande maintenant comment les bêtes sont portées & déterminée à tant de differentes fonctions, il sera facile de répondre qu'elles y sont excitées & déterminée de la maniere que les hommes le sont à tant de differentes actions qui se font en eux, malgré eux, & comme il est à croire qu'ils seroient portez & déterminez à boire & à manger, quand ils n'auroient aucune connoissance ; car à le bien prendre, encore que le sentiment de la faim & de la soif qu'ils souffrent, soit accompagné de pensées à cause qu'ils ont une ame qui pense, il est aussi tres-certain qu'ils n'ont pas faim ou soif, parce qu'ils y pensent, & que cette affection corporelle se fait dans le corps humain sans la pensée, soit par sa propre disposition, soit par l'action des objets ; puisque l'on observe même que la difference de l'air qu'on respire, augmente ou diminuë l'appetit.

Ainsi toute la difference qu'il y a des actions humaines à celles des

bêtes, consiste en ce que les affections corporelles des bêtes les portent & les déterminent à agir diversement selon les differentes impressions qui les y excitent: en sorte qu'elles agissent aussi necessairement & aussi justement que des machines dont les mouvemens reglez dépendent de l'impression de quelques corps exterieurs, ou de la dispositions de leurs propres ressorts; au lieu que ces mémes affections ne se pouvant faire dans l'hôme sans qu'il en ait connoissance, à cause qu'il a une ame qui connoît: il delibere avant que de les suivre, il juge des impressions qu'elles causent, & le doute où il se trouve souvent, fait qu'il agit avec moins de justesse & de facilité que les bétes mémes.

Il ne faut donc point s'étonner s'il se trouve des bétes qui font beaucoup de choses mieux que nous, & qui ont même des ruses naturelles capables de tromper les hommes les plus fins: puisque toutes ces ruses, toute cette justesse &

cette habileté ne sert qu'à nous faire mieux connoître qu'elles ne pésent en aucune maniere, & qu'elles agissent naturellement, & par ressorts comme une horloge qui montre bien mieux l'heure que nôtre jugement ne nous l'enseigne.

Ainsi quand les hirondelles viennent au Printemps,& qu'elles s'assemblent en Automne pour s'en retourner; quand les gruës observent un ordre en volant, & qu'elles se rangent sous quelque figure; quand les singes se mettent en ordre pour se battre, ou qu'ils enterrent leurs morts, comme les chats qui grattent la terre pour ensevelir leurs excremens, bien qu'ils ne les ensevelissent presque jamais: nous les devons considerer comme des automates ou machines mouvantes qui sont en cela plus justes dans toutes leurs operations,qu'elles surpassent infiniment dans leurs fabriques toutes celles que l'esprit humain est capable d'inventer.

Et s'il en est quelquefois sorti des mains des hommes dont les

mouvemens étoient merveilleux & incomprehensibles dans leurs causes à tout autre qu'à leur Auteur, sans qu'on se soit imaginé qu'elles eussent necessairement en elles quelque chose qui connût pour produire des effets si surprenans; pourquoi vouloir en admettre dans les bêtes, qui sont les ouvrages d'une sagesse infinie, à cause seulement qu'on ne peut comprendre autrement la ressemblance de leurs actions avec les nôtres ? au lieu d'écouter la raison qui nous apprend que si ces animaux connoissoient, il seroit vrai de dire qu'ils pensent, & qu'en pensant ils auroiét pour le sujet de leurs pensées une substance spirituelle à laquelle on ne pourroit pas refuser les avantages qu'on attribuë à l'ame humaine, non pas même l'immortalité; puis qu'elle n'a pû lui être attribuée qu'en qualité de substance spirituelle.

C'est donc une fausseté de dire que ces animaux en qui on remarque quelque sorte de rafinemens &

d'industrie, ayent la moindre connoissance ; parce qu'il n'y a point de raison pour le croire de quelques-uns sans le croire de tous, & qu'il y en a de trop imparfaits pour le croire d'eux, comme sont les insectes, les huîtres & les escargots.

CHAPITRE XI.

Que les bêtes agissent comme des automates, sans aucune connoissance, selon Aristote même.

PUisque la pensée ne peut être que dans une substance spirituelle, & que l'on n'en peut raisonnablement admettre une qui soit telle dans les animaux : que reste-t'il à conclure, sinon qu'ils n'agissent point par connoissance, & que l'ame qu'on leur attribuë faussement, ne peut être que materielle?

Mais afin qu'on se défie moins de cette verité, & qu'on la reçoive avec plus de facilité ; il faut la parer d'un raisonnement d'Aristote tout pur. Cet Auteur enseigne que tout

tout ce qui est corps ou matiere n'a qu'un principe passif, qui fait qu'il peut bien étre mû par quelque chose differente de luy, mais non pas se mouvoir soy-méme.

Or nous avons montré que l'ame des bétes est materielle, & Aristote lui-même l'a crû divisible, provignée de semence en semence, & tirée de la puissance de la matiere : d'où l'on a dû conclure sa materialité, puisque l'effet ne peut étre plus noble que la cause qui le produit ; & si on a conclu autre chose, c'est par une invention que S. Chrysostome appelle diabolique dans les Philosophes qui s'en servent pour faire croire que l'ame de l'homme est de méme nature que celle des bétes, & partant on doit juger des actions des bétes, comme de celles qui se font dans les automates & machines mouvantes.

Lib. 1. & 2. de anima.

Per Philosophos hoc semper egit diabolus ut ostenderet nostrum genus nihil à brutis differre. *Hom. 4.*

Aussi est-ce le jugement qu'en fait encore Aristote, lors qu'il dit, que les animaux se remuënt par l'effort & l'impétuosité d'un esprit ou d'un feu naturel qui est renfer-

mé dans leurs cœurs. *Impetu ſpiritus innati in corde conſiſtentis, velut ignea quadam vi animalium membra moventur.* Et afin qu'on ne ſoit pas en peine de la cauſe qui les détermine diverſement, il dit ailleurs, que comme il faut tres-peu de forces pour mouvoir des automates, & fort peu de changement pour les porter de côté & d'autre, à l'exemple des vaiſſeaux qui changent de route au moindre mouvement du gouvernail ; les animaux ſe meuvent de même à la façon des machines qui ſont de l'invention des hommes: *Automatum inſtrumenta, nervorum, oſſium & vertebrarum naturam habent, & quemadmodum illa parvo moventur impulſu, exigua facta mutatione diverſimodè impelluntur, ut navigia moto clavo, ſic etiam animalia moventur.*

Lib. 5. de invent. c. 10. de motione.

Lib. 11. de ſomno & vig.

En ſorte qu'il n'y a rien de plus raiſonnable que de conclure avec cette verité ; Que les animaux & tous les autres ouvrages de la nature ſont les ouvrages d'une intel-

ligence ſouveraine, qui ſuivent infailliblement & par neceſſité les loix de la ſageſſe qui les a creées, de même que les ouvrages des hommes répondent d'autant mieux aux differentes fins qu'ils ſe ſont propoſées en les travaillant, qu'ils ſont plus habiles & plus experts dans leurs arts.

Il eſt vray que l'homme eſt auſſi l'ouvrage de Dieu ; mais parce qu'il devoit être ſon image ſur la terre, il l'a doüé d'une ame qui n'eſt differente en rien de luy-même en ſubſtance que par ſa limitation & ſa dépendance : je veux dire, d'une ame ſpirituelle & immortelle, libre dans ſes penſées, qui connoît, qui juge, qui veut, qui s'excite elle-même comme il luy plaît à toutes ces actions, & qui s'en appercevant interieurement, conſerve ou change à ſon gré ſes penſées, & s'applique tantôt aux choſes corporelles, tantôt aux ſpirituelles : & qui jugeant enfin des unes & des autres indifferemment ; ſe détermine comme

il luy plaît, dans cette diversité d'operations ou de manieres de penser, qu'on appelle ordinairement les facultez ou puissances de l'ame.

CHAPITRE XII.

Des facultez de l'ame. Qu'elles ne sont que les diverses fonctions d'une même substance tres-simple & indivisible.

Sine phantasiis enim corporis, quidquid visi fuerint cogitare, nihil omnino esse arbitrantur. *Aug. lib. 10. de Trin. c. 7.*

ON s'est tellement accoûtumé dés l'enfance à ne juger des choses que par les sens, & à ne s'en rapporter qu'aux images qu'ils introduisent & qu'ils peignent dans le cerveau, que la plûpart des hommes croyent qu'il est impossible de concevoir une chose quand ils ne le peuvent imaginer; & cette habitude est devenuë si forte, que le commun des Philosophes fonde la verité de toutes leurs connoissances sur cet axiome qu'ils croient indubitable : Que les idées que nous avons des choses en nôtre esprit, tirent leur origine des sens.

C'est par là qu'on a coûtume de

confondre & d'obſcurcir les veritables idées des choſes ſpirituelles avec les impreſſions des ſens, quand on veut ſe ſervir de l'imagination pour les concevoir : ce qui n'eſt pas moins abſurde que de vouloir entendre des couleurs, & voir des ſons : mais ſi cela arrive en quelque rencontre, c'eſt particulierement lors qu'il s'agit de parler de la nature & des puiſſances ou facultez de l'ame.

La certitude de la Foy & les lumieres de la raiſon qui enſeignent qu'elle eſt une ſubſtance tres-ſimple, ſpirituelle & indiviſible n'empéchent pas pour cela, lors qu'il s'agit d'expliquer la varieté de ſes fonctions, que l'on n'imagine en elle autant de parties que ces fonctions ſemblent differentes entr'elles : & que multipliant, pour ainſi dire, la cauſe, ſelon que les effets ſont divers, on ne nous repreſente ſes facultez comme autant de differens principes de nos actions, bien qu'on n'ignore pas dans la verité que l'entendement, l'eſprit, le ju-

gement, la volonté, la raison, la memoire, l'imagination, le sentiment, & en un mot toutes les autres puissances de l'ame ne sont que les differentes manieres de penser, & les mouvemens divers d'une chose tres-simple, qui n'étant qu'une en essence, reçoit divers noms, selon la diversité de ses opérations & de ses emplois.

On luy donne le nom d'ame quand elle anime le corps, ou qu'elle luy donne la vie, on l'appelle Entendement, quand elle apperçoit une chose, & qu'elle la conçoit simplement, & quand elle joint ensemble deux ou plusieurs idées d'une même chose ; c'est à dire, lors qu'elle y joint l'affirmation ou la negation, elle s'appelle le Jugement : & si elle forme un jugement de plusieurs autres, c'est la raison : si ensuite du jugement qu'elle fait d'une chose, elle la veut ou ne la veut pas, c'est la volonté; si elle repasse sur les idées, sur les traces & les vestiges que certains objets ont imprimez dans

Anima secundũ diversã operis sui officium, diversis nuncupatur nominibus : dicitur namque animadũ vegetat, spiritus dum cõtemplatur, ratio dum discerit, sensus dũ sentit. voluntas dum cõsentit. Ista non differunt

le cerveau ; c'est la memoire ; enfin lors qu'elle s'applique aux images des sens, si ellle voit par les yeux des couleurs, si elle discerne les sons par les oreilles, ces actions s'appellent l'Imagination & le sentiment ; mais neanmoins tous ces effets differens sont les mêmes en substance, & selon S. Augustin, la diversité de leurs noms, ne sert qu'à exprimer les fonctions & les differentes manieres d'agir, d'une même ame.

in substantia ut in nominibus : quia omnia ista una anima est. D. Aug. lib. de spiritu & anima.

CHAPITRE XIII.

Que toutes les puissances ou facultés de l'ame se rapportent à deux principales : l'Entendement & la Volonté, qui sont à son égard comme l'action & la passion d'une même substance.

APrés avoir consideré les manieres de penser, & les differentes fonctions de nôtre ame, il est aisé de remarquer par ce qui se passe en nous-mêmes qu'on peut les rapporter toutes à deux genera-

les : sçavoir à la perception de l'entendement, & à la détermination de la volonté ; car lorsque l'idée d'une chose se presente à l'ame, soit à l'occasion des objets exterieurs par l'entremise des sens, de la memoire ou de l'imagination : soit par reflexion sur elle-même ; & sur ses propres idées ; il est toûjours vray de dire qu'elle apperçoit cette chose, & que les differens noms qu'on donne à la perception qu'elle en a, viennent seulement des differentes voyes par où elle se fait voir à l'entendement.

Ainsi, sentir, imaginer, se souvenir, & même concevoir des choses purement intellectuelles, ne sont que des façons differentes d'appercevoir, qui se rapportent toutes à l'entendement.

Mais si elle juge des choses qu'elle apperçoit, en sorte qu'elle assûre, qu'elle nie, qu'elle doute, qu'elle desire, qu'elle ait de l'aversion, alors ce ne sont que les differentes manieres de se determiner, que l'on ne peut attribuer qu'à la volonté ;

parce que l'esprit peut bien appercevoir les idées qui le frappent, & toutes les choses qui luy sont presentes sans la volonté, mais il ne peut pas en juger sans elle.

En effet, pour établir la forme d'un jugement, la perception de l'entendement ne suffit pas : il est encore besoin d'une affirmation ou d'une négation : or parce que nous sommes convaincus par nous-mêmes, qu'il nous est libre d'arréter & de suspendre nôtre consentement, lors même que nous avons la perception de la chose dont nous devons juger, on attribuë cet acte de nôtre jugement à la volonté, plûtôt qu'à l'entendement ; & c'est ce que semblent signifier ces paroles d'Aristote: *que l'affirmation & la negation dans les jugemens de l'esprit, sont la même chose que le desir ou l'aversion dans la volonté.*

Id quod in mente affirmatio vel negatio est, idipsum in appetitu esse prosecutionem vel fugam. *Arist. 6. Eth. c. 2.*

Mais pour mettre une difference plus distincte entre ces deux genres de pensées, il faut prendre garde que les perceptions & les connoissances que nôtre ame a des choses

dont elle juge, luy arrivent souvent sans qu'elle les fasse telles qu'elles sont, & qu'elle les reçoit toûjours des choses qui luy sont representées par elle-même ; au lieu que la détermination de la volonté qui est absolument necessaire pour établir la forme de nos jugemens, vient directement de l'ame, & semble ne dépendre que de sa propre liberté : en sorte que l'un & l'autre est à l'égard de nôtre ame, comme l'action & la passion d'une même substance.

Il est aisé aprés cette reflexion de comprendre la raison pour laquelle on attribuë ordinairement tout ce qu'il y a de bon & de mauvais dans nos jugemens à la volonté seule, parce que l'action de cette faculté comprenant toutes celles à quoy nôtre ame se détermine elle-même par sa propre liberté ; lors qu'elle intervient dans nos jugemens, & qu'elle y joint son consentement, nous commençons à être responsables de tout le bien & de tout le mal où elle nous engage.

Ideò voluntariū peccatū dicitur, quia ex præpostero mētis judicio prava fit voluntatis electio.

Lib. 10. C'est ce que S. Augustin enseigne

en peu de paroles, lors qu'il dit *de Trin. cap. 9.* que de trois choses qui se trouvent en nôtre ame; il y en a deux; sçavoir l'entendement & la memoire (qui n'est qu'une maniere d'appercevoir par l'entendement) qui sont comme les magazins & les reservoirs de toutes nos connoissances, & que c'est par la troisiéme qui est la volonté, que nous usons & joüissons bien ou mal de toutes choses; & c'est ce qui a fait dire qu'elle peut être considerée comme le plus grand de tous nos biens; puisque c'est par elle que nous disposons de tous les autres.

Mais parce que nous ne voulons jamais une chose sans la connoître, & qu'en la connoissant il est presque impossible de ne la vouloir pas en quelque maniere, ou plûtôt parce que l'un & l'autre se trouve necessairement dans les jugemens que nous sommes obligez de faire pour conduire nos pensées & nos actions, il a semblé plus à propos de faire dépendre nôtre bonheur ou nôtre malheur du libre usage de

tous les deux ensemble, pour y comprendre generalement toutes les pensées de nôtre ame, avec la liberté que nous avons d'en user comme il nous plaît dans toutes les rencontres.

CHAPITRE XIV.

De la liberté. Que l'homme est libre dans l'usage de ses connoissances & de ses volontez.

Deus reliquit hominem in manu consilii sui.

LE franc arbitre est le propre bien de l'homme, c'est l'appanage de sa nature, & le plus bel ornement de sa condition; aussi n'y a-t'il rien qui luy soit plus cher, & qu'il conserve avec plus de soin, bien que la possession luy en soit plus assûrée que celle de tous les autres avantages qu'on luy attribuë. L'expérience luy montre à toute heure une infinité de choses qu'il peut faire ou ômettre à son gré : tous ses desseins & les entreprises qu'il forme, & toutes les actions à quoy il se détermine, sont autant de preuves qu'il en est le

Corpus est quod Domino fortuna tradidit, hoc emit, hoc vendit : interior

maître : & la raison dont il se sert dans le chois des choses le convaint clairement du plein pouvoir qu'il a sur ses pensées, pour les conduire comme il luy plaît par la détermination de sa volonté, qui fait tout le merite de ses actions ; car il ne peut venir que de la liberté que Dieu luy a donnée d'en disposer à son gré, puisque l'homme ne seroit jamais coupable pour mauvais que fussent ses déportemens, s'il n'en étoit pas le maître, & s'il se pouvoit faire qu'il y fût infailliblement porté contre sa volonté propre, par une fatale necessité dont il ne luy seroit pas possible d'arréter le cours.

illa pars mancipio dari non potest. Sen. Ben. lib. 3. c. 10.

Nulla culpa inveniri potest ubi necessitas est. Aug. 3. de lib. arb. c. 1.

CHAPITRE XV.

Des doutes que les hommes ont formez de leur liberté, & pourquoy il s'en trouve qui les autorisent malgré l'amour qu'ils ont pour leur propre bien.

LEs hommes sont si ingenieux à se tromper, qu'ils n'ont jamais

Ad fallendum nosmet-

Ipsos ingeniosissimi sumus. Sen.

manqué de moyens pour obscurcir l'évidence de leur liberté, pour effacer ce caractere qui exprime si parfaitement l'image de leur Createur, & se dérober enfin à eux-mêmes un bien que rien n'étoit capable de leur ôter.

Mais pour mieux connoître ce qui peut les avoir portez à un attentat si cruel à eux-mêmes, il faut examiner quel fruit ils en attendent, & voir si l'interêt & l'amour propre ne chercheroient pas leur compte dans la ruine de la plus belle perfection de leurs ames.

Natura intellectualis, scilicet voluntas, habet naturalē inclinationem ad suam perfectionem, quæ non est actus magis elicitus in voluntate, quam in lapide.

On s'aime naturellement, & on ménage si bien ses affections, qu'on rapporte presque toûjours à soy-même tout ce que l'on peut en avoir pour les autres choses ; & comme la volonté même des plus méchans, a une inclination naturelle pour tout ce qui luy est propre, & qu'elle aime son bien par tout où elle le rencontre, elle a aussi une aversion égale pour le mal & pour tout ce qui paroît contraire à sa perfection.

Aprés cette vûë interieure de soy-même, si on examine sa conduite, & que l'on y trouve du desordre, il n'y a personne qui d'abord ne prenne de là occasion de penser qu'il arrive peut-être contre sa volonté qui naturellement nous le fait haïr. *Scot. 4. dist. 49.*

On sçait que les engagemens vicieux, aussi-bien que les erreurs qui se mêlent dans les sciences, ont tous leur source dans quelque faute de jugement ; & parce que leur justesse & la verité qu'ils contiennent semble ne dépendre pas tout à fait du reglement de la volonté, on s'étonne de luy voir attribuer à elle seule les erreurs que fait l'entendement & toutes les mauvaises suites qui les accompagnent, comme les procez mal fondez, les querelles injustes, les entreprises mal concertées, & toutes les fautes qui se commettent dans la vie civile. Mais pourquoy la rendre criminelle de ces desordres, puisque nous sçavons qu'elle ne les aime pas, & que c'est elle au contraire qui nous les fait detester aussi-tôt qu'ils nous

ſont connus ? Nous nous trompons ſouvent, il eſt vray, mais pourquoy accuſer la volonté de nos erreurs, ſi nous n'avons jamais la volonté de nous tromper ?

Il n'en falloit pas davantage pour former un doute apparemment raiſonnable, que quelques-uns n'ont pas manqué d'appuyer par une fauſſe pieté & par une délicateſſe de conſcience qui leur fait penſer qu'il ſeroit injurieux à la toute-puiſſance de Dieu, de croire qu'il y eût des creatures dont les volontez ne dépendiſſent pas de la ſienne, & qui fuſſent capables d'avoir des penſées, ou de faire des actions qu'il n'auroit pas auparavant ordonnées.

La raiſon qui place les choſes dans le rang qui leur eſt dû, qui fait douter de celles qui ſont douteuſes, & regarder comme fauſſes celles qui ſont fauſſes, devoit être le juge de ces difficultez ; & il n'y avoit aucun ſujet de craindre que l'amour propre la troublât dans ſes fonctions en cette rencontre, puis qu'elle

qu'elle ſembloit intereſſer tous les hommes à défendre leur liberté comme leur propre bien.

Mais en s'aimant on aime à être parfait : & cela fait qu'on eſt porté d'inclination à excuſer ſes vices, & à n'en avoir point ; on y tombe néanmoins, & ayant la liberté de s'en défendre, c'eſt être criminel que de s'y engager: il en faut ſouffrir la honte. Que faire? d'être toûjours ſur ſes gardes pour s'en corriger, cela eſt difficile, & c'eſt ce que l'on n'aime pas : le moyen d'être toûjours attentif à diſcerner les erreurs, & de ſe donner la peine d'enviſager les choſes avec tout le ſoin & l'exactitude requiſe pour en connoître l'évidence ? Il eſt donc bien plus avantageux de demeurer dans le doute, & d'abandonner une liberté ſi fâcheuſe: voilà le langage de l'amour propre, à quiconque s'aime une bonne commodité dans la vie, vaut bien une perfection incommode.

En verité y avoit-il un moyen plus court & plus aiſé pour juſtifier

Omnes vitii noſtris fa-

O

vemus, & quod propria facimus voluntate, ad naturæ necessitaté referimus. *Hieronym.*

le desordre & le vice, pour favoriser les abus, excuser les erreurs, & autoriser le crime & l'injustice. N'étoit-ce pas un remede agréable pour appaiser les remords de conscience & pour contenter à son gré ses passions, que de se priver de la liberté de les combattre ? C'est pourquoy on voit encore des personnes qui rejettent tous les évenemens contraires & tout ce qui manque de leur réüssir, sur une je ne sçay quelle occurrence fortuite des choses entr'elles, qu'ils appellent le sort ou le hazard, & qu'ils considerent comme une necessité invincible, de laquelle ils ne font dépendre toute leur conduite & leur procedé, que pour s'exempter des peines & des précautions qui sont necessaires pour le rendre juste & équitable : ou du moins pour se mettre à couvert de la honte & du reproche d'avoir manqué de prudence dans leurs déportemens.

Il y en a eu de même parmi les anciens qui attribuoient tout à la fortune, & qui faisoient dépendre

tour le bien & le mal d'un tour de ſa roüe. Il s'eſt vû auſſi des Philoſophes qui ne reconnoiſſoiét point d'autre cauſe de tout ce qui ſe paſſe dans le monde, qu'une certaine ſuite & un enchaînement des choſes les unes avec les autres, qui ſe ſuivant neceſſairement dans leurs courſes, entraînoient aprés elles & les Dieux & les hommes à tous les engagemens divers où ils ſe rencontrent.

Cette opinion a beaucoup de rapport avec les réveries impertinentes de quelques perſonnes infatuées de l'aſtrologie judiciaire qui prétendent aſſujettir nos volontez à de certaines influences & à des qualitez occultes des Aſtres, & regler les differens mouvemens de nos ames par le cours & le mouvement des corps celeſtes.

Mais on peut dire à ces ſortes de gens ce que Socrate répondit un jour à un certain faiſeur d'horoſcope nommé Zopire : Cet homme s'étant trouvé par hazard aux leçons publiques de ce Philoſophe,

que les oracles avoient declaré le premier des Sages de la Grece, ne put s'empécher de luy dire, qu'il s'étonnoit qu'un homme voluptueux comme luy, qu'il sçavoit être né pour le libertinage, & qui n'aimoit que le plaisir de la chair, parlât néanmoins si bien des perfections de l'esprit; alors ses disciples qui étoient les témoins de sa vertu & de son innocence, commencerent à siffler ce causeur;mais ce Sage pour l'excuser, luy dit Mon amy, vous n'avez pas tout le tort que l'on croit;dés ma jeunesse j'ay eu un panchant dangereux pour le libertinage,& pour les voluptez honteuses; mais sçachez qu'il n'y a point d'inclinations vicieuses que la raison ne corrige, quand on veut s'en servir pour les combattre.

En effet, l'expérience montre assez que si le temps de la constellation, les lieux, la disposition de l'air, la nourriture, ou plûtôt les conjonctures differentes de toutes ces choses peuvent nous faire sentir

Hoc solutiores & Lile-

quelque panchant pour le vice, par l'impression qu'elles font sur les corps, & par le changement qu'elles peuvent causer dans leur temperament ; la raison demeure toûjours libre pour le redresser, & pour fort qu'il soit, l'on en vient à bout en suivant ses conseils, & on n'y succombe jamais que par le mauvais usage qu'on en veut faire, soit en negligeant de l'employer comme il faut en certaines choses, soit en la portant trop loin dans d'autres. Et c'est ce qu'il faut observer pour l'éclaircissement des doutes qui se presentent sur le sujet de nôtre liberté.

riores sumus, quia nobis integra judicandi potestas manet.

CHAPITRE XVI.

Eclaircissement des doutes les plus specieux sur le sujet de la liberté.

L'Amour de la verité ne suffit pas pour faire des sçavans, ni l'inclination au bien pour faire des vertueux. Le mal emprunte souvent le visage du bien, & le mensonge se couvre du manteau de la

Cum vitium specie virtutis fallat & umbrà.

verité. En sorte qu'il est aisé de prendre quelquefois l'un pour l'autre, & tres-difficile de n'y être pas trompé, sans être extrémement attentif à discerner ce déguisement & cette erreur ; parce que la volonté qui porte naturellement les hommes à la recherche de ces deux perfections ne leur donne pas toûjours le loisir de bien consulter la raison quand ils croyent les appercevoir en quelque objet : l'impatience de les acquerir fait qu'ils se laissent emporter à la moindre lueur, & qu'ils s'attachent par précipitation à tout ce qui en a quelque ressemblance ; ainsi on a raison de croire que le défaut d'attention, ou plûtôt la précipitation avec laquelle on se détermine de volonté à la moindre apparence des choses, est la veritable source de toutes les erreurs dans les sciences, & generalement de toutes les fautes que les hommes commettent dans les sujets dont ils parlent, & dans les affaires dont ils traittent.

Ve lurà Il ne faut que voir le procedé

ordinaire de la plûpart des hommes dans la recherche de la verité, pour être persuadé que le desir même de la connoître, fait qu'ils ne la connoissent jamais ; car voulant contenter à la hâte ce desir naturel que l'on a pour les sciences, on s'attache par hazard dés sa jeunesse à des opinions & à des maximes qui ne sont bônes que parce qu'elles sont reçûës du plus grand nombre ; & comme si on craignoit de perdre du temps à les examiner, on les suppose veritables sur la foy & sur l'autorité de ceux qui les ont inventées ; ensuite on les reçoit en son ame, & on les écrit sur cette table raze, de même que si c'étoient autant d'articles de foy, sans permettre à la raison d'en connoître : & on rejette au contraire avec mépris, tout ce que son évidence peut opposer à cette foy imprudente, pour défendre avec obstination des choses obscures & inintelligibles, sans se soucier d'autre chose que de parler le langage de ceux qu'on croit les entendre bien.

tempestate delati ad quamcũque doctrinam tanquam ad saxum adhaerescunt, &c. Nec pudet ab animis consuetudine imbutis testimonii quaerere veritatis.

C'eſt ainſi que l'erreur paſſe de mains en mains, & qu'elle ſe fait recevoir dans les eſprits de ceux qui ne veulent connoître la verité que par des lumieres étrangeres. Cette negligence à être attentif à ſes jugemens & à ſes penſées, montre bien que ſi on ne peut accuſer la volonté d'aucun défaut dans ſa nature, parce qu'elle nous porte effectivement à tout ce que l'eſprit luy repreſente comme un bien qui luy eſt propre, on peut au moinsl a condamner de l'abus qu'elle fait de ſa liberté, & du défaut qui ſe rencontre dans ſa maniere d'agir, lors qu'elle ſe laiſſe emporter aux moindres apparences contre les loix de la raiſon, qui ne permet pas à perſonne de donner ſon conſentement à des choſes qu'il n'a pas examinées avec toute l'attention neceſſaire, pour en porter jugement.

Verſat nos & præcipitat per manus traditus error? ipſa conſuetudo aſſentiendi periculoſa & lubrica.

C'eſt pourquoy les maximes de la Morale, qui enſeignent que le bien eſt ſi naturel à l'homme, qu'il n'en perd jamais l'affection, & que ſa volonté ne peut ſouffrir le mal

Nemo intendens ad malũ operatur. *Dionyſ. lib. 4. de Div. nom.*

mal ſans violence, ces maximes, dis-je, n'empéchent pas qu'on ne luy attribuë à elle ſeule toutes les fautes & les erreurs qui ſe commettent generalement dans toutes les parties de la vie, & qu'il ne ſoit toujours vray de dire que la volonté fait librement le mal qu'elle ne veut pas faire : car il y a une difference conſiderable entre vouloir être trompé, & vouloir donner ſon conſentement à des choſes qui ne ſe preſentent pas à l'eſprit avec aſſez d'évidence pour en juger avec ſeureté.

On ſçait bien que perſonne ne veut expreſſement ſe tromper; mais on ſçait auſſi qu'il n'y a perſonne qui ne veüille donner quelquefois ſon conſentement à des perceptions obſcures & confuſes, plûtôt que de ſuſpendre ſon jugement avec toute l'attention neceſſaire pour les rendre juſtes & équitables.

Et c'eſt en cette rencontre que l'on peut dire avec verité, que la volonté eſt elle-même l'ouvriere des fautes & des erreurs qu'elle

Non quod volo bonū hoc ago, ſed quod odi ma-

Iam hoc facio. S. Aug. lib. retract. 1. cap. 15. deteste, qu'elle ne fait pas le bien qu'elle veut faire, & qu'elle fait au contraire le mal qu'elle ne veut pas faire : c'est ainsi que le grand S. Augustin parle de ceux qui pechent par ignorance ; Ils ne font „ leurs actions, dit-il, que parce „ qu'ils les veulent faire, quoy „ qu'ils pechent sans qu'ils veüil„ lent pecher : & partant le peché „ même d'ignorance ne peut être „ commis que par la volonté de ce„ luy qui le commet; mais par une „ volonté qui se porte à l'action & „ non au peché, ce qui n'empéche „ pas néanmoins que l'action ne „ soit peché; parce qu'il suffit pour „ cela qu'on ait fait ce qu'on étoit „ obligé de ne point faire.

Mais comment est-ce qu'il arrive que l'on fait ce que l'on est obligé de ne point faire ; si ce n'est à cause que la volonté se détermine avec trop de précipitation dans les choses en quoy il y a danger qu'elle ne soit surprise, n'étant pas encore assez éclairée de la raison, ou bien à cause que franchissant les bornes

de son étenduë, elle nous emporte à juger méme des choses qui surpassent infiniment la portée de l'entendement humain? Car le déreglement de la volonté, & les engagemens vicieux ne viennent pas seulement de la précipitation de l'esprit ou du défaut d'attention aux apparences des choses que la raison nous doit faire connoître avant que de les suivre ; mais aussi des efforts temeraires & presomptueux que l'on fait pour la porter souvent à des choses où elle ne peut atteindre.

Et même il est à remarquer que l'on revient plus facilement des fautes qui se font par un défaut d'attention: que des erreurs à quoy l'on s'engage en voulant juger de ce qui n'a aucun rapport ni aucune proportion avec tout ce qui est fini & limité comme l'esprit de l'homme : parce qu'il se peut bien faire qu'on trouve des voyes & des moyens pour se disposer à mieux connoître en un temps qu'en un autre à l'égard des choses qui sont

de l'étenduë de la raiſon ; mais il nous eſt toûjours impoſſible d'acquerir de nous-mêmes plus de lumieres à l'égard de celles qui la ſurpaſſent infiniment.

C'eſt pour cette raiſon que l'on a tant de peine à lever les difficultez & les doutes qui ſe ſont formez de tout temps ſur le ſujet de la liberté lors qu'on a voulu accorder l'indépendance que chacun ſent & experimente en ſoy-même, avec la preſcience & la préordination divine ; Car ſans prendre garde à la foibleſſe de l'intelligence humaine, l'on a voulu s'en ſervir à meſurer l'étenduë de la puiſſance infinie de Dieu, par laquelle il connoît & ordonne de toute éternité tout ce qui eſt & tout ce qui peut être, comme pour juger enſuite du ſecret admirable de ſa providence, dont les ordres ſont toûjours infaillibles, ſans que pour cela elle trouble en aucune façon nôtre liberté.

Voilà le procedé de ceux que la puiſſance infinie de Dieu fait douter de leur franc arbitre, y a-t'il un

homme de bon ſens qui ne le juge directement contraire à la vraie raiſon, puis qu'ils refuſent de croire une choſe qu'ils connoiſſent interieurement, & qu'ils ſçavent par expérience être en eux ; pour ne pouvoir comprendre une autre choſe qui d'elle même eſt incomprehenſible, & infiniment au deſſus de l'entendement humain ; car nous pouvons bien aſſûrer que Dieu peut faire tout ce que nous pouvons comprendre ; mais il ne nous appartient pas de juger, s'il peut faire ce que nous ne pouvons pas comprendre.

Ainſi quand même la Foy & les ſaintes Ecritures ne nous obligeroient pas à croire que Dieu laiſſe les actions de nôtre volonté entierement libres & indéterminées, pour nous rendre par leur moyen dignes de quelque merite, nous ne pourrions pas néanmoins raiſonnablement douter de cette indépendance que nous connoiſſons clairement ; Car encore que penſant à la puiſſance infinie qui eſt en Dieu,

nous ne puissions n'être pas persuadez que nos volontez aussi bien que toutes les autres choses ne luy soient également soûmises, il n'y a néanmoins personne qui ait assez de suffisance pour avancer que nôtre liberté soit incompatible avec cette dépendance : C'est un de ces secrets divins qui sont cachez en Dieu, & il y auroit de la témerité à vouloir pénétrer dans les raisons impénétrables de sa conduite ; puis que la capacité d'un entendement fini ne peut en aucune façon comprendre le secret d'une Sagesse infinie, qui fait dépendre absolument tout ce qu'il y a de creatures au monde, de l'ordre éternel & immuable qu'elle a étably entr'elles, sans qu'elle empéche aucunement celles qui sont libres d'agir librement & sans contrainte.

Attingẽs à fine usque ad finem fortiter, & disponẽs omnia suaviter.

En sorte que cette contradiction apparente ne doit pas nous faire juger à perte de vûë contre l'évidence de la raison qui ne peut se tromper dans les choses que nous connoissons clairement comme nô-

tre liberté, puiſque cette contrarieté eſt fondée ſur la puiſſance infinie de Dieu, dont les reſſorts ſont inconnus aux hommes qui ſe doivent contenter d'en admirer les effets myſterieux, en confeſſant de bonne foy qu'elle ſurpaſſe infiniment la portée de leur intelligence.

Mais parce que d'un autre côté nous avons une notion tres-claire & tres-certaine de nôtre liberté, & que nous ſommes aſſûrez de n'être jamais trompez dans les choſes que nous connoiſſons de la ſorte; encore que la raiſon ne nous permette pas de juger de l'étenduë de cette puiſſance infinie qui eſt en Dieu, pour douter de l'indépendance qui nous eſt interieurement connuë, on ne fait rien pour cela qui lui ſoit contraire, en cherchant les moyens d'éclaircir une contradiction qui ſemble détruire l'une de ſes notions les plus communes.

C'eſt pourquoy je ne puis m'empécher de rapporter icy une comparaiſon judicieuſe, par laquelle Mr. Deſcartes a tâché de repreſen-

ter cette harmonie inconcevable de la toute puissance avec nos volontez, dans l'une de ses Lettres à la Princesse Palatine, où elle paroît se faire entendre parfaitement avec tous ses accords.

Si un Roy, dit-il, qui a défendu les duels, & qui sçait assurément que deux Gentilshommes qui sont en divers endroits de son Roïaume, sont en querelle, & dans une resolution pressante de se battre à la premiere rencontre; & qu'il donne à l'un d'eux une commission pour aller à certain jour au même lieu où il sçait qu'ils se rencontreront infailliblement; il n'y a point de doute qu'il ne sçache aussi assurément qu'ils ne manqueront pas de se battre, & par consequent de contrevenir à sa défense. Mais peut-on dire pour cela que c'est le Roy qui les y contraint? Sa connoissance & la volonté même qu'il a de les y déterminer, empêche-t'elle qu'ils ne se battent aussi librement & aussi volotairement en cette rencontre, que s'ils le faisoient dans un autre,

ou qu'il ne les puisse aussi justement punir pour avoir contrevenu à ses ordonnances ?

Or ce que peut en cela un Souverain touchant quelques actions libres de ses sujets, Dieu qui a une prescience & une puissance infinie, le fait infailliblement touchant toutes les actions des hommes. Avant que nous fussions, il a sçû exactement quelles seroient toutes les inclinations de nôtre volonté ; c'est lui qui les a mises en nous ; c'est lui qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, à l'occasion desquelles il a sçû que nôtre franc-arbitre nous détermineroit à telles ou telles choses, & non seulement il l'a sçû, mais il l'a voulu ainsi de toute éternité, & il n'a pas voulu pour cela nous y contraindre.

Et comme on peut distinguer alors dans ce Roy deux degrez de volonté ; l'un par lequel il a voulu que ces deux Gentilshommes se battissent, puis qu'il a fait qu'ils se rencontrassent ; & l'autre par lequel

il ne l'a pas voulu, puis qu'il a défendu les duels : Les Theologiens distinguent de même deux volontez en Dieu, l'une absoluë & indépendante, par laquelle il veut que toutes les choses se fassét ainsi qu'elles se font : & l'autre relative, c'est à dire, qui se rapporte au merite ou démerite des hommes, par laquelle il veut qu'on obéisse à ses loix.

Cette distinction fait assez voir comment il est permis de penser que toutes choses sont également soûmises au pouvoir & à la volonté absoluë de Dieu; & que les actions mêmes de nôtre volonté n'en sont pas exemptes, sans que nous doutions pour cela de nôtre liberté, & que rien nous empèche de vanter par tout cette indépendance que nous connoissons clairement par nous-mêmes, & qui suffit pour rendre nos actions dignes de loüange, ou de blâme ; mais il n'est pas toûjours si à propos de parler de la dépendance dans laquelle on croit être à l'égard de Dieu, sans une précaution tres-exacte, parce qu'on

Si quis Dei potestatem vel voluntatem fati nomine appellet, sententiam teneat, linguâ corrigat. August.

ne ſçait pas ſi bien la maniere de les faire ſubſiſter enſemble. Ainſi puis qu'il eſt permis de parler de nôtre liberté, à cauſe que nous ſommes tres-aſſûrez qu'elle eſt en nous, il faut dire encore ce que c'eſt proprement, & en quoy elle conſiſte.

CHAPITRE XVII.

Ce que c'eſt proprement que la liberté de nôtre ame.

C'Eſt une verité conſtante parmi les Philoſophes, que comme il eſt impoſſible à l'entendement de ne ſe rendre pas aux premieres veritez & aux premiers principes de ſes connoiſſances, la volonté a de même une attache tres-neceſſaire au ſouverain bien, dont elle ne perd jamais l'affection: Mais encore que ces deux objets de nôtre ame ſoiët l'unique fin de tous ſes deſirs, & que toutes ſes penſées ne tendent qu'à l'acquerir; il eſt toûjours vray de dire qu'elle eſt entierement libre à l'égard des veritez & des biens particuliers, & de leurs con-

traires: c'eſt à dire, qu'elle eſt également libre à l'égard des moyens qui peuvent la conduire à ſa fin, & de ceux qui peuvent l'en détourner; & c'eſt ce que la raiſon & l'expérience confirment d'une maniere qui ne laiſſe aucun ſujet d'en douter. Mais on ne voit pas ſi clairement ce que c'eſt que cette liberté qui fait que nous pouvons nous determiner indifferemment à affirmer ou à nier, à pourſuivre ou à fuïr une même choſe.

Comme la volonté des hommes s'étend preſque toûjours plus loin que leur entendement, on n'a pû obſerver de tout temps dans leur conduite & dans leurs jugemens, qu'ils ſe déterminoient ſouvent à des choſes qu'ils n'avoient pas connuës ni aſſez bien examinées auparavant, & que la connoiſſance de ce qui étoit bon, ne les empéchoit pas d'embraſſer quelquefois ce qui étoit mauvais; on a jugé communémēt que la nature de nôtre liberté conſiſtoit ſeulement dans l'indifference; mais il eſt bien mal

aisé de se persuader que la plus belle perfection de l'homme se puisse trouver dans un état d'imperfection, comme est celuy de l'indifference.

Car à n'en juger que par nous-mêmes, sommes nous jamais plus indifferens qu'à l'égard des choses dont nous avons moins de connoissances, ou sur lesquelles nos jugemens sont tellement opposez & balancez par des raisons contraires, que nous n'en appercevons point qui nous poussent à un parti plutôt qu'à l'autre ? ou enfin lors qu'elles nous paroissent de si petite importance, qu'on ne voit pas plus de bien à esperer, à les croire ou à les faire, qu'à ne les croire, ou à ne les faire pas ?

C'est pour cela même qu'on a coûtume d'appeller indifferentes les choses qui ne semblent ni bonnes ni mauvaises : ou dans lesquelles on apperçoit autant de mal que de bien Qui ne voit donc pas que cette indifference ne marque autre chose que cet état d'irresolution, dans

lequel on se trouve lorsque l'on manque de raison pour se déterminer à embrasser une chose, & à la préferer à son contraire? & qu'ainsi on ne doit pas croire que nôtre liberté dépende d'une indifference de cette nature; puisque bien loin de la rendre plus parfaite & plus noble, elle ne serviroit qu'à l'empêcher, & à la rendre plus méprisable.

En effet, plus il y a de cette indifference dans nos actions, moins avons-nous d'inclination & de facilité à les faire; quelles difficultez
August. Confess. 8. 10. ne fit-elle pas souffrir à S. Augustin, lors qu'il vit que les opinions qui partageoient son esprit sur le sujet de sa conversion, divisoient aussi sa volonté en des resolutions contraires: J'étois moy-même, dit-il, „ celuy qui le vouloit, & qui ne le „ vouloit pas; j'étois sans doute l'un „ & l'autre; car je ne le voulois pas „ pleinement, & je ne m'y opposois „ pas pleinement; ce qui faisoit que „ je disputois ainsi en moy-même, „ & me tourmentois moy-même:

Ego eram qui volebam, ego eram qui nolebam : Nec plene volebam, nec plene nolebam : ideò contendebam, & dissipabar à me ipso, &c.

Aussi est-il aisé à voir que tous nos raisonnemens & toutes nos déterminations ne tendent qu'à nous tirer de cet état d'indifference, ou du moins à nous empécher d'y tõber. Au lieu que nous ne faisons jamais une chose plus volontiers ni avec plus de liberté que lorsque nous connoissons mieux qu'elle nous est propre ; parce que s'il est vray que la volonté n'est pas capable de se déterminer d'elle-même à aucune chose, que l'esprit ne la luy montre auparavant, & que d'ailleurs elle ait un panchant si fort pour le bien, qu'il luy soit comme impossible de vouloir aucune chose mauvaise, tandis que l'entendement l'apperçoit à découvert, telle qu'elle est en elle-même, c'est une necessité de conclure que si on connoissoit toûjours le bien & le mal qui se rencontre dans les choses qui se presentent à suivre ou

à éviter, on ne feroit jamais en peine du jugement & du choix qu'on en doit faire, & l'on s'y détermineroit d'autant plus librement que l'on feroit porté par des raifons plus fortes à l'un ou à l'autre des deux contraires. Et il en feroit alors de cette connoiffance, comme de la grace divine, qui difpofe tellement l'interieur de nôtre cœur & de nos penfées, qu'elle augmente & fortifie nôtre liberté, à mefure qu'elle diminuë l'indifference qui l'accompagne, échauffant la volonté du même feu, dont elle éclaire l'entendement.

Ainfi on voit que pour être libre, il n'eft pas neceffaire d'être indifferent; fi on ne veut être affez déraifonnable pour croire que la liberté confifte à ne fçavoir à quoy fe refoudre dans le choix des chofes où il eft befoin de fe déterminer, foit à caufe du défaut de connoiffance, foit à caufe de l'égalité des raifons qui fe rencontrent de part & d'autre.

Néanmoins on tâche de faire valoir

valoir cette indifference, & pour la relever davantage on a recours à la liberté de Dieu, à qui la connoissance tres-claire & tres distincte des choses, n'a pas ôté l'indifference dans laquelle nous croyons qu'il a été de toute éternité, à l'égard de tout ce qui luy a plû de faire : comme à créer le monde en un temps plûtôt qu'en un autre : d'où l'on a crû qu'il étoit aisé d'inferer que l'indifference qui est une perfection en Dieu, ne doit point passer pour une imperfection dans les hommes, qu'il a bien voulu faire participans de sa liberté.

Mais l'indifference qui est en Dieu est bien d'une autre nature que celle qui se trouve dans les hommes : Celle que l'on attribuë à la liberté de Dieu, ne sert qu'à nous faire connoître l'infinité de ses perfections, qui fait que *vouloir*, *connoître* & *faire*, ne sont en luy qu'une action tres-simple, par laquelle il *veut*, *fait* & *connoît* à même temps toutes choses : si bien qu'il est impossible qu'aucune idée

du bien ou du mal, de ce qu'il faut faire ou ne pas faire, ait précedé la détermination de sa volonté; c'est ce que S. Augustin exprime en ce peu de paroles, *quia vides, Domine, ea sunt*: De sorte que les choses sont ce qu'elles sont au moment qu'il les veut, & il ne les connoît être ce qu'elles sont, que parce qu'il les a voulu ainsi. C'est pourquoy il n'a pas fait les choses, parce qu'il les a jugées bonnes, & il n'a pas créé le monde dans le temps, parce qu'il l'a jugé plus convenable; mais les choses ont été bonnes, parce qu'il les a faites, & il a été plus convenable que le monde fût créé dans le temps que dans l'éternité; parce qu'en effet il l'a créé dans le temps.

Voluntas utique tanti conditoris, rei cujusque natura est. *August. de Civ. Dei*, 11, cap. 8.

Il en est autrement de l'homme en qui l'entendemét a quelque sorte de préference & de priorité sur la volonté, puis quelle ne peut se déterminer qu'aux choses qu'il luy fait voir: Et comme de sa nature elle ne peut se porter & se déterminer que vers ce qui est bon, il est à croire qu'elle poursuit d'autát

plus librement la bonté & la verité que Dieu a établie dans les choses, que l'esprit les luy découvre avec plus d'évidence, & qu'elle est aussi d'autant plus indifferente qu'il connoît moins ce qui en est : par là il est aisé à voir que l'indifference qui est en Dieu, n'a rien de commun avec celle qu'on attribuë à la liberté de l'homme, en qui elle marque bien mieux un défaut de lumiere, & de connoissance dans l'entendement, qu'une perfection dans la volonté.

Mais peut-être que par ce mot d'*indifference*, on entend autre chose que cette puissance réelle & positive que nous avons de nous déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires : Et en ce sens l'indifference est une perfection tres-grãde dans la volonté qui nous rend les maîtres de toutes nos actions, & dans laquelle on doit établir la vraye liberté : soit qu'elle soit accompagnée de cette autre indifference, laquelle n'est rien qu'une privation de connoissance dans

l'entendement, ou une irresolution qui vient ordinairement de l'égalité des raisons qui se rencontre de part & d'autre, dans le choix des choses, & qui ne sert qu'à retarder l'action de la volonté dans nos jugemens ; soit qu'elle n'en soit pas accompagnée, comme lors qu'il s'agit d'admettre une verité évidente, ou de poursuivre un bien qui nous est clairement connu.

En effet, il semble que pour être libre, il suffit d'avoir en soy cette puissance de se déterminer, & d'agir de telle sorte par son moyen, que l'on ne ressente en ses actions aucune force exterieure qui y contraigne : d'où il suit, ce semble, que le plus bas degré de la liberté consiste à pouvoir se déterminer, où il y a le plus d'indifference, & que sa plus belle perfection consiste au contraire à n'en avoir point du tout ; car il ne faut point douter qu'on ne se determine d'autant plus librement à une chose, que l'on y est poussé par plus de raisons ; parce que la volonté qui en est éclairée

ſe porte plus facilement & avec plus de liberté vers le bien qui luy eſt propre : en ſorte que tandis qu'on demeure dans cette penſée, & que l'on fait attention aux raiſons qui la prouvent, il eſt preſque impoſſible d'arréter le cours de ſes deſirs ; & cependant la puiſſance de ſe déterminer qui eſt alors dans la volonté, n'eſt pas autre que quand elle eſt mêlée d'indifference ; c'eſt à dire, quand nous l'emploïons à nous déterminer à ces ſortes d'actions où nous ne ſommes pas emportez plus d'un côté que de l'autre, par le poids d'aucune raiſon.

C'eſt pourquoy il y a ſujet de s'étonner qu'on veüille reſtraindre le mot de liberté, à ſignifier ſeulement la puiſſance de ſe déterminer, qui eſt accompagnée d'indifference ; au lieu de l'étendre generalement à tout ce qui ſe fait par une détermination interieure de la volonté, qui ſuit le bien qu'elle ne peut haïr, & fuit le mal qu'elle ne peut aimer, pourvû que l'eſprit luy faſſe voir l'un & l'autre à découvert.

Ainsi on peut dire en quelque sens que les ames des Bienheureux sont libres en aimant Dieu qu'elles possedent, parce que l'entendement leur fait voir à découvert cet objet infiniment aimable; mais parce que dans la vûë de ce bien infini, elles trouvent tout ce qu'il y a de biens capables de remplir la capacité de leurs desirs, alors elles ne peuvent plus mettre en usage la puissance de se déterminer ailleurs, ni changer de lumiere en détournant leurs pensées sur d'autres objets : & c'est pourquoy on a grande raison d'avancer que l'amour qui tient ces ames bienheureuses, qui joüissent de la vûë beatifique de Dieu, invariablement attachées à ce bien ineffable qu'elles possedent, n'est pas entierement libre, mais volontaire.

Ce que le Docteur Angelique distingue entre la liberté de la volonté & la liberté du choix ou de l'arbitre ; comme l'a observé Monsieur Chamillard dans son Traité de la Grace, c'est la veritable ex-

plication & la plus nette que l'on puisse donner de la liberté que l'on peut attribuer aux Bienheureux, & du peu de rapport qu'elle a avec celle qui fait en nous tout le bien & tout le mal qui s'y rencontre : Car *la liberté de la volonté*, dit-il, *est simplement ce desir naturel qui l'emporte à vouloir sans aucune contrainte tout le bien qui luy est propre* : Ce qui n'a rien de contraire à l'état ferme & invariable de la beatitude des Saints. Mais la liberté du choix & de l'arbitre, c'est à dire, la puissance de se déterminer à l'un ou à l'autre de deux contraires, ne luy peut convenir en aucune maniere ; & c'est en cela que la liberté qu'on attribuë aux ames qui sont confirmées en grace, est bien differente de celle des hommes, en qui cette puissance se trouve toutes les fois qu'ils se déterminent à quelque sorte d'action que ce soit.

Car encore qu'il soit vray de dire que voyant clairement ce qui est bon, l'on s'y détermine infailliblement & sans indifference, pendant

le temps qu'on y fait attention, & qu'il soit de même impossible de mal faire, tandis que l'on voit ainsi ce qui est mauvais : Cependant l'action de la volonté ne laisse pas d'être alors non seulement volontaire, mais même tres-libre & tres-digne de quelque veritable merite; car la puissance qui est dans la volonté, ou plûtôt la liberté de nos pensées parmi la diversité des biens & des maux qui se presentent continuellement à nôtre ame, fait que nous sommes toûjours en pouvoir de passer d'une pensée à l'autre, & que nous les appliquons aux choses qu'il nous plaît ; de sorte qu'encore qu'il soit presque impossible d'arrêter l'impétuosité qui emporte nôtre volonté, dans le temps que l'entendement luy découvre un bien qui luy est propre, avec toute la clarté & l'évidence possible; il nous est néanmoins toûjours tres-libre de suspendre nôtre jugement, & de détourner tellement nôtre attentiõ des raisons qui nous le faisoient connoître, que nous en puissions douter,

douter, & nous representer même des raisons pour en former un contraire.

Il n'y a point de Souverain, par exemple, qui ne soit ravi d'être appellé le Pere de son peuple, l'Amour de la patrie, & qui ne se croye obligé de punir le crime, & de proteger l'innocence, tandis que la pensée de ce devoir luy est presente; mais s'il arrive qu'il en détourne son attention, & qu'il pense seulement que c'est un bien d'être absolu, indépendant, & de ne souffrir rien de contraire à ses volontez, il ne manquera pas de faire éclater son pouvoir, ruïnant ceux dont il vouloit auparavant être le pere, protegeant le crime qu'il vouloit punir, & opprimant l'innocence qu'il devoit proteger.

C'est ce qui a fait dire à quelques Philosophes, que la volonté applique quelquefois l'esprit, & le détermine dans les choses douteuses & obscures; d'où est venu cette maxime de Morale: Que la volonté communique la liberté à

l'esprit. Or comme elle peut être vraye en un sens, & fausse en un autre, il est en quelque façon nécessaire de l'expliquer avec quelque attention pour empécher les abus qu'en pourroient faire ceux qui l'entendroient mal, ou qui voudroient la détourner à leurs fins, par de fausses applications.

CHAPITRE XVIII.

En quel sens on doit prendre ce principe de Morale : Que la volonté communique la liberté à l'esprit.

IL est certain que ce seroit agir contre la raison & le bon sens, que de penser que la volonté puisse directement porter l'entendement à croire une chose douteuse & obscure, en sorte que le même homme ayant auparavant trouvé qu'une chose étoit douteuse, vienne à juger qu'elle ne l'est pas, toutes les mêmes raisons de douter subsistant dans son esprit, par ce seul motif qu'il luy plaît à present

de n'en pas douter. Pour être capable d'entrer dans cette pensée, il faudroit ne s'être jamais consulté soy-même. Car si on l'avoit fait, on auroit reconnu que l'esprit ne croit jamais une chose, que parce qu'il la juge veritable, puisque la croire, c'est la juger veritable. Or vouloir qu'une chose soit vraye, n'est pas une raison de juger qu'elle soit vraye, n'y ayant point d'homme assez déraisonnable pour former expressément ce raisonnement: Je veux que cela soit. Donc cela est.

La volonté n'agit point sur l'esprit de cette maniere impérieuse avec laquelle elle remuë les membres du corps, à l'égard desquels il luy suffit de vouloir pour être obéïe. Mais pour l'esprit, il faut qu'elle le traite plus civilement, & qu'elle s'accommode à sa maniere d'agir, qui est de se conduire par quelque apparence de raison. Ce n'est pas qu'elle ne réüssisse presque toûjours dans le dessein de l'attirer à son parti. Mais elle ne

l'emporte pas par une force ouverte & par un commandement absolu, mais par adresse & par une espece d'artifice qui consiste à luy faire envisager fortement & d'une maniere vive & sensible, les raisons qui favorisent le parti auquel elle a de l'inclination, & à le détourner de celles qui y sont contraires. Ainsi l'esprit ne considerant cet objet que par l'une de ses faces, se laisse facilement éblouïr, & se persuade que ce que la volonté desire est juste & raisonnable.

C'est pourquoy cette maniere de persuader l'esprit par l'impression de l'amour propre & de la volonté, est d'elle-même déraisonnable & injuste, & l'on ne peut ni y exhorter les autres, ni s'y porter soy-méme, bien loin d'y pouvoir être obligé par le commandement des hommes. Car on ne doit rien croire que parce qu'il est vray. Or nôtre volôté & nôtre inclination ne sont jamais des marques de la verité. Ainsi tant s'en faut qu'il faille suivre l'inclination de la volonté, dans

le jugement que l'on fait des choſes ; qu'il faut au contraire s'en défendre, & l'avoir pour ſuſpecte. Et quand on s'apperçoit qu'elle panche plus d'un côté que d'un autre, c'eſt plûtôt une raiſon de s'en defier & de s'empêcher de juger, qu'un motif de ſe déterminer à ſuivre ce panchant.

Il ſeroit inutile de dire que c'eſt la voye dont Dieu ſe ſert pour perſuader la foy, & d'alleguer ſur cela ce que dit S. Auguſtin, que la foy dépend de la volonté. Car c'eſt faire injure à la certitude de la foy, que de pretendre que les raiſons que nous avons de croire nos myſteres ſoient incertaines. Il eſt vray que l'objet de la foy eſt obſcur, parce que les veritez divines ſont au deſſus de nos eſprits ; mais les raiſons de nôtre foy ne laiſſent pas d'être certaines & convaincantes, pourvû qu'on les conſidere comme il faut. Ainſi ceux qui en ſont perſuadez, ne ſuivent point en cela leur caprice & leur fantaiſie, mais la lumiere de la raiſon.

Il eſt vray néanmoins que quelque certaines que ſoient les raiſons que nous avons de croire les veritez de la foy, elles ne ſont pas vivement conçuës par les eſprits, que leurs cupiditez appeſantiſſent, pour en être convaincus. Et c'eſt pourquoy il eſt neceſſaire que Dieu donne à leur volonté un poids contraire qui ſuſpende d'une part celuy de la cupidité, & qui de l'autre les appliquant plus fortement à ces veritez qui leur ſont propoſées, les oblige de s'y rendre, non par le ſeul commandement de la volonté, mais par l'impreſſion de la lumiere qui l'accompagne, qui pénétre & perſuade l'eſprit & l'aide de la bonne volonté qui luy donne entrée.

Ainſi comme il eſt vray, ſelon S. Auguſtin, que nous croyons parce que nous le voulons, à cauſe que la charité commencée qui eſt enfermée dans la foy, ouvre la porte de l'eſprit, que la cupidité tenoit fermée, on peut dire en un autre ſens, qu'il n'eſt pas vray que nous croyons, parce que nous le

voulons ; c'eſt à dire, que nôtre volonté ne nous eſt pas une raiſon de croire, mais que nous ne rendons ce conſentement de nôtre eſprit qu'aux raiſons tres-ſolides & tres-certaines, par leſquelles Dieu nous perſuade de la verité de ſes myſteres.

Quand la volonté ne fait point d'autre impreſſion ſur l'eſprit, que de l'appliquer aux raiſons certaines qu'il a de croire une choſe, ſans le prévenir & ſans l'empêcher de faire attention à tout ce qui luy peut ſervir à trouver la verité, ce n'eſt pas le corrompre, mais l'aider dans cette recherche. Et c'eſt ce que Dieu fait dans la foy, il y mêle la douceur de la charité, & cette douceur ne ſert qu'à faire entrer les lumieres certaines de la verité, & à arrêter l'effet de la douceur mortelle de la concupiſcence qui le retient dans les ténébres, & les luy fait préferer à la lumiere.

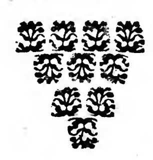
Mais de pretendre ſe ſervir de la volonté pour aveugler l'eſprit, & pour le porter à ne regarder les

choses que d'un côté, en se les cachant de l'autre, & à se payer ainsi des plus mauvaises raisons, parce que l'amour propre y trouve son compte, c'est un procedé si déraisonnable & si injuste, que la persuasion qu'on auroit de la verité par ce moyen, seroit témeraire, comme le jugement que rendroit un Juge en refusant de s'informer suffisamment d'une affaire, est témeraire & injuste, quelque juste qu'il soit dans le fond.

Voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei repræsentatur ab intellectu, sub aliqua ratione boni.

Au reste, c'est une maxime assez commune de l'école, que la volonté ne se porte jamais au mal, que lors qu'elle est trompée par des apparences de bien qui le déguisent; & c'est même ce qui a donné lieu à cette autre: Nul ne peche que par ignorance: *omnis peccans est ignorans*. En sorte que si l'entendement ne lui representoit rien comme un bien qui ne le fût, elle seroit toûjours infaillible dans le choix qu'elle en doit faire. D'où il suit, ce semble, que le secret pour acquerir une vertu solide & une fermeté

de resolution à faire toûjours nôtre mieux, consiste à trouver les moyens de se fortifier l'entendement pour le connoître, parce que la vraye connoissance de nôtre devoir, & le droit usage de la raison apporte alors un reglement juste dans la volonté, & borne si bien tous les desirs de l'ame, que nôtre felicité dépend de lui seul.



L'ART DE VIVRE HEUREUX.

TROISIE'ME PARTIE.

DE L'APPLICATION & du droit uſage des deux puiſſances de nôtre ame, qui conſiſte à trouver les moyens neceſſaires pour fortifier ſa raiſon, & pour la diſpoſer à juger toûjours ſi bien de tout ce qui eſt bon ou mauvais dans la vie, que la volonté ne ſoit pas trompée dans ſes pourſuites.

CHAPITRE PREMIER.

Quels ſont ces moyens, & à quoy on les peut reduire.

IL n'y a perſonne qui ſe puiſſe diſpenſer de former des juge-

mens ſur toutes les choſes qui paroiſſent bonnes ou mauvaiſes dans la vie ; puiſque c'eſt par eux que chacun doit regler ſes actions, & ſe rendre heureux ou malheureux dans ſa conduite. Et comme il n'y a que les fauſſes idées qu'on a de ces choſes, qui ſoient la cauſe des faux jugemens que l'on en fait; il ſemble que le principal employ de la raiſon, & toute l'importance de l'étude que tout le monde doit faire pour acquerir la vertu conſiſte à trouver des moyens pour ſe fortifier l'entendement, & pour le diſpoſer à juger toûjours ſi bien des choſes qui ſe preſentent dans les occurrences de la vie, que l'on n'ait jamais ſujet de ſe repentir de la maniere avec laquelle on s'y eſt déterminé.

Et c'eſt de cela ſeul que dépend tout le fruit & l'utilité de la Morale; car ſi l'effort de quelque paſſion, ou de quelque mouvement de nôtre ame, nous porte à une action, c'eſt toûjours par l'entremiſe du deſir qu'il y excite ; & ce

desir ne peuvent manquer d'être bon, lors qu'il suit une vraye connoissance, on ne peut le regler mieux, qu'en tâchant de connoître clairement, & de considerer avec une attention exacte la bonté de ce qui est à desirer. Car le desir que l'on a pour une chose n'est pas bon ou mauvais, parce qu'il est plus ou moins violent : au contraire, on ne sçauroit la desirer avec trop d'ardeur, quand on voit clairement qu'elle est bonne : mais il est bon ou mauvais selon qu'il est plus ou moins proportionné à la connoissance qu'il doit suivre.

Et c'est en ce sens que la raison est appellée la regle de nos desirs, & que son droit usage rend nôtre vertu plus ferme & plus aisée à exercer ; au lieu qu'il pourroit bien arriver, que nôtre vertu n'étant pas assez éclairée de l'esprit, se trouveroit fausse, & que nôtre volonté nous porteroit à des choses mauvaises, lorsque nous les croirions bonnes. Ainsi le contentement qui en reviendroit ne seroit pas solide.

Maintenant donc qu'il s'agit d'acquerir ce droit usage, & d'apprendre à former des jugemens qui soient solides & veritables pour se conduire avec seureté dans toutes les occurrences de la vie humaine, il faut considerer seulement deux choses qui sont necessaires pour y réüssir : l'une est la connoissance de la verité & de la bonté des objets qui se presentent ; l'autre est une fermeté de resolution qui nous porte à suivre infailliblement cette connoissance, par une habitude d'acquiescement & de créance qui nous y dispose toutes les fois que l'occasion veut que nous la mettions en usage.

Et ce n'est pas sans raison qu'on exige cette habitude comme necessaire avec la connoissance ; car encore qu'il soit vray qu'ayant une fois conçû clairement une verité, il n'arrive guere que l'on en juge autrement en un temps qu'en un autre ; il est vray aussi qu'on peut n'y pas faire toûjours la même attention, & que negligeant de s'ac-

coûtumer à la croire, il ne reste bien souvent qu'un leger souvenir de l'avoir connuë autrefois : au lieu que les choses qui sont claires & indubitables d'elles-mêmes, deviennent toûjours d'autant plus certaines à nôtre égard, que nous les considerons plus souvent, parce que, comme il est bien difficile d'être toûjours attentif à une même chose, il est aussi tres-aisé d'en être détourné, même aprés en avoir eu l'esprit pénetré par des raisons tres-claires & tres-évidentes, si on ne les a tellement imprimées dans son esprit par une application forte & par une longue meditation, qu'elles soient enfin tournées en habitudes.

C'est en ce sens que l'on a coûtume de dire dans les écoles, que les vertus sont des habitudes acquises par des actions souvent réiterées; puis qu'en effet l'expérience fait bien voir en plusieurs, que les fautes à quoy ils s'engagent, ne viennent pas toûjours d'un défaut de connoissance de ce qu'il faut faire,

mais plûtôt d'un défaut d'habitude d'acquiescement à cette connoissance, c'est à dire, pour ne l'avoir jamais en usage.

Pour ce qui est de la connoissance de la verité, il est constant qu'elle est tout à fait bornée dans les hommes, & qu'il y a une infinité de choses où la portée de leur intelligence ne peut atteindre. Il n'appartient qu'à Dieu de sçavoir parfaitement toutes choses : mais à l'égard de l'homme, il faut avoüer que les moindres surpassent souvent les forces de la raison. C'est pourquoy on se doit contenter de sçavoir seulement celles qui sont le plus en usage, & dont la connoissance dépend de certaines veritez qui regardent generalement la conduite & les actions des hommes au regard de Dieu, du prochain, de soy-même, & de toutes les choses qui peuvent nuire ou contribuer au repos & au bonheur de cette vie: en sorte que les ayant toûjours presentes, ils ne puissent jamais être détournez de les suivre dans

leurs jugemens & leurs déterminations ſur quelque choſe que ce ſoit.

CHAPITRE II.

Premiere verité, pour ſervir de conduite à l'égard de Dieu.

IL *y a un Dieu de qui toutes choſes dépendant*; voilà la premiere & la plus importante de toutes les veritez qui peuvent fortifier davantage l'entendement humain, pour juger toûjours bien de toutes les apparences du bien ou du mal, & pour nous diſpoſer à regarder toute ſorte d'évenemens du biais, qui peut contribuer davantage à nôtre repos & à nôtre bonheur.

Cette verité eſt ſans doute la notion la plus commune & la plus naturelle aux hommes. Il faudroit qu'ils euſſent étouffé entierement toutes les lumieres de leurs ames pour ne la pas voir, & renoncé à toutes les loix de la raiſon & de la nature, pour refuſer de confeſſer de bouche, le Dieu qu'elle les force d'adorer

Et hæc eſt ſumma deli.

d'adorer dans le fond de leur cœur. Il est vray qu'il s'en trouve à qui l'impieté & les engagemens à la débauche, fait desirer qu'il n'y ait point de Dieu pour punir leurs desordres : mais quelque mine qu'ils fassent pour paroître pires qu'ils ne peuvent être ; ce desir leur paroît furieux, si-tôt que la raison vient à l'éclairer. Et si quelque danger les presse, ou qu'ils sentent les approches de la mort, ils sont les premiers à lever les mains vers le Ciel pour implorer son assistance, la conscience leur faisant concevoir alors une secrette horreur de la Justice épouvantable de ce Tout puissant, qu'ils tâchoient en vain d'ignorer.

Ai nolētium recognoscere quē ignorare noī possunt.

L'expérience nous fait voir que la plûpart de ceux qui affectent de paroître être dans ce doute malheureux de l'existence d'un Dieu, n'y sont pas veritablement, & qu'ils ne feignent d'y être que pour faire les braves & les esprits forts. Ce sont des gens qui se contrefont, & qui ne sont pas tels qu'ils veulent

paroître. Ils s'imaginent que les belles manieres du monde consistent à faire ainsi les emportez, & à ne rien craindre aprés la mort. C'est pourquoy ils feignent d'être dans ce repos brutal, & en font gloire.

Mais s'ils ont tant soit peu de sens commun, & qu'ils veüillent s'en servir, ils reconnoîtront aisément qu'ils s'abusent en cherchant par là de l'estime. Ce n'est pas le moyen d'en acquerir, non pas même parmi les gens du monde, qui jugent sainement des choses, & qui sçavent que la seule voye d'y réüssir, est de paroître honnête, fidéle, judicieux, & capable de servir utilement ses amis, parce que les hommes n'aiment naturellement que ce qui leur peut être utile. Or quel avantage y a-t'il à oüir dire à un homme qu'il a secoüé le joug, & qu'il ne croit pas qu'il y ait un Dieu qui veille sur ses actions, qu'il se considere comme seul maître de sa conduite, & qu'il ne pense à en rendre compte qu'à soy-

même ? Eſt-on par là plus porté à avoir bien de la confiance en luy, & à en attendre des conſolations, des conſeils & des ſecours dans les beſoins de la vie ?

Si ceux qui parlent de la ſorte y penſoient ſerieuſement, ils verroient que cela eſt ſi mal pris, ſi contraire au bon ſens, ſi oppoſé à l'honnêteté, & ſi éloigné de ce bel air qu'ils cherchent, que rien n'eſt plus capable de leur attirer le mépris & l'averſion des honnêtes gens. Ils ſont bien malheureux de contraindre leur naturel en feignant ces ſentimens, pour ſe rendre les plus impertinens des hommes. Rien ne marque une plus extrême baſſeſſe de cœur, que de faire le brave contre Dieu, ni une plus étrange foibleſſe d'eſprit, que de ne pas connoître quel eſt le malheur d'un homme ſans Dieu.

Qu'ils laiſſent donc cette impieté, & s'ils ne peuvent pas encore être Chrêtiens, qu'ils ſoient au moins honnêtes gens, raiſonnables & ſinceres ; & ils ne manqueront

pas de reconnoître cette verité : qu'il y a un Dieu, s'ils le cherchent sincerement. La nature publie par tout la Sagesse infinie qui la gouverne : & ces grands corps celestes qui roulent incessamment sur nos têtes avec cette justesse qui distingue les temps & les saisons, sont autant de preuves infaillibles de sa toute-puissance. Et son image est d'ailleurs si bien imprimée dans nos ames, qu'il n'y a point d'esprit si insolent ni si emporté, qui puisse s'exempter de reconnoître son Createur, & de luy soûmettre ses volontez.

Il y a un Dieu dont les perfections sont infinies, le pouvoir immense, les decrets infaillibles : y a-t-il personne qui étant interieurement persuadé de cette importante verité, & qui la repassant souvent dans son esprit, ne se trouve insensiblement disposé à recevoir volontiers, & par un esprit de soûmission, tous les biens & tous les maux qui luy arrivent, comme luy étant envoyez de la part de Dieu même?

Car pour avoir une vraye connoissance de Dieu, on ne peût le concevoir autrement qu'un être souverainement parfait, & qui ne seroit pas tel, s'il étoit possible qu'il y eût quelque chose au monde qui ne dépendit pas absolument de luy: non pas même la moindre pensée de nôtre ame. D'où il suit, ce semble, que cette vûë de Dieu devroit faire envisager aux hommes toutes les disgraces & tous les maux qui leur arrivent en ce monde sans leur faute, c'est à dire, qui ne les rendent pas plus coupables dans leur conscience, comme beaucoup plus legers & plus supportables, que les déplaisirs que pourroit causer la moindre faute volontaire qu'ils auroient commise contre Dieu ou le prochain.

Cette connoissance seule ne suffit-elle pas à ceux qui la mettent en usage, & qui se font une habitude de la suivre, pour les retenir dans la disposition la plus belle & la plus essentielle au Christianisme, qui est de servir Dieu sans reserve, & de

préferer à toutes choses la soûmission & la fidelité qui est dûë à ses saintes loix : puis qu'elle fait que nous recevons volontiers de sa part les biens & les maux, les peines & les afflictions sans les choisir, qu'on lui laisse à disposer souverainement de tout, & qu'on se tient enfin toûjours prêt à lui obéïr dans tous les engagemens que la divine Providence fera naître, avec une resolution genereuse de perdre toute chose, plûtôt que de relâcher pour le moindre de ses interêts ?

En verité n'est-ce pas là tout ce qui est enfermé dans le precepte de l'amour de Dieu, qui veut que nous aïons réellement dans le cœur un desir sincere de renoncer plûtôt à toutes choses que de lui déplaire ? N'est-ce pas encore à quoy nous oblige le precepte de l'abnegation & du renoncement à nous-mêmes, qui comprend celui de toutes les considerations humaines ? N'est-ce pas dans cette vûë de Dieu, que nous pouvons dire avec un grand Theologien: *Il est vray que la gran-*

deur de Dieu n'a besoin de rien: mais puisque n'ayant besoin de rien, il a pourtant fait le monde, & qu'il laisse aux hommes à former des desseins pour sa gloire, travaillons d'une part à le servir, & croyons de l'autre, que c'est un des plus grands exercices de nôtre pieté & de nôtre devotion, que de trouver bon qu'il détruise nos meilleurs desseins, s'il plaît ainsi à sa haute majesté.

C'est ainsi que Dieu veut être servi, & c'est ainsi qu'on le serviroit infailliblement, si on le connoissoit toûjours bien. Tout seroit bon, pourvû qu'il arrivât dans l'ordre de ses volontez, ausquelles on seroit inviolablement attaché. En connoissant ses grandeurs, on connoîtroit le neant des creatures devant lui, on sçauroit qu'il n'a besoin ni d'elles ni de leurs services : on souffriroit sans resistance, & avec joye qu'il disposât de nôtre repos, de nôtre bonheur, & de nôtre vie, selon les desseins éternels de sa misericorde & de sa Justice ; & nous n'aurions rien à craindre

devant luy que nos propres actions, que nous examinerions toûjours avec ce saint tremblement, qui faisoit dire au saint homme Job, qu'il craignoit le peché en toutes ses œuvres, *verebar omnia opera mea*. Et ce qui fait tout le fruit de cette crainte de la part de Dieu, c'est que l'on acquiert cette sagesse qui donne sujet d'être en repos, & de ne rien craindre de la part des hommes.

L'importance de cette verité ne consiste pas seulement à nous donner cette crainte qui fait toute la sagesse de l'homme juste ; mais elle nous excite encore à l'aimer de sorte que tout ce qui est capable de luy déplaire, & de nous éloigner de luy, nous paroît odieux : parce que la perfection de chaque chose étant le veritable objet de l'amour que l'on a pour elle, lorsque nous élevons nôtre esprit à considerer Dieu dans toutes ses perfections adorables, nous nous trouvons naturellement si enclins à l'aimer, que nous ressentons même de la

joye

joye dans nos afflictions, en pensant seulement que ses volontez s'executent quand nous les recevons.

Mais parce qu'il y a des raisons tres-fortes qui semblent prouver que cet amour surpasse les forces de l'homme, & qu'il n'est pas capable de lui-même de s'élever à une perfection si belle & si noble, il est à propos de montrer par quelles voyes on peut y arriver.

CHAPITRE III.

Si la vraye connoissance de Dieu suffit pour le faire aimer plus parfaitement que les autres biens.

IL faut connoître pour bien aimer, c'est une maxime tres-familiere dans le monde, & qui n'est qu'une suite de cette autre, qui a déja été avancée; Que la volonté ne peut rien vouloir, que l'entendement ne le lui montre en quelque façon : de là il est aisé à juger qu'il n'y a point d'autre voye pour ar-

river à un parfait amour de Dieu, que la vraye connoissance qu'on en doit avoir. Et comme il n'y a personne qui convienne que l'esprit de l'homme peut s'élever de luy-même, & par ses propres lumieres à la connoissance d'un Dieu infiniment bon & souverainement parfait, il semble qu'il ne doit pas être moins naturel à la volonté de suivre la lumiere qui luy represente cet objet infiniment aimable, & de l'aimer d'autant plus parfaitement, que l'esprit y découvre plus de perfections que dans les autres biens imaginables.

Mais parce que les raisons les plus fortes qui peuvent nous empêcher de le croire, se tirent de la nature de l'amour même, il faut en dire quelque mot. Lorsque nôtre ame apperçoit un bien qu'elle juge luy être propre & convenable, elle se joint à luy de volonté, c'est à dire, qu'elle se considere aussi-tôt avec luy, comme un tout dont la chose aimée est une partie, & elle l'autre; voilà ce que c'est que l'amour en general.

Mais il faut obſerver qu'il y a des choſes que l'ame peut connoître en deux manieres, ou en les concevant par une pure intellection, ou en ſe les imaginant, je veux dire, en ſe les repreſentant telles qu'elles ſont, ſous des images corporelles, par l'entremiſe des ſens ou de l'imagination : comme ſont toutes les choſes materielles & ſenſibles, dont les idées peuvent paſſer de l'entendement dans les ſens, par l'imagination, & venir de même des ſens dans l'entendement : & qu'il y en a auſſi d'autres qui ne tombent jamais ſous les ſens, & dont il eſt impoſſible d'avoir aucune vraye idée par leur entremiſe, telles que ſont les natures ou ſubſtances ſpirituelles ; car ſi nous n'avions point d'autres idées de ces choſes, que celles qui nous viennent des ſens, tous les jugemens que nous en ferions, ſeroient faux : par exemple, quand pour concevoir une ame que les Anges reçoivent à la ſortie de ſon corps, pour la preſenter à Dieu, nous

nous imaginons une belle jeune Dame, portée entre les mains de quelques beaux enfans ayant des aîles qui l'enlevent au Ciel, & qui l'exposent aux yeux d'un venerable vieillard qui lui tend les bras; si nous n'avions point d'autre idée de Dieu, des Anges, & de nôtre ame, nous ne pourrions pas dire, comme nous le croyons, que ces choses sont incorporelles, invisibles, & qu'elles n'ont point de parties, puisque ces jugemens seroient contraires aux idées que nous en avons.

Il y a de même deux sortes d'amour qui répondent à ces deux manieres de connoître: L'une que Mr. Descartes appelle Intellectuelle ou raisonnable, & qu'il définit, *une émotion de l'ame causée par elle même*, c'est à dire, par ses propres jugemens, qui la portent à se joindre de volonté à certains objets qu'elle juge luy être convenables. L'autre sensitive, qui est aussi une émotion de l'ame causée, entretenuë, & fortifiée par les mouvemens des esprits, & par l'impression des

ſens, c'eſt à dire proprement, une paſſion qui nous incite à nous unir de volonté aux choſes qui nous ſemblent bonnes.

Quelles ſont les raiſons qui ſemblent mieux prouver que l'homme ne peut aimer Dieu par les ſeules forces de ſa nature.

CEtte obſervation ſuppoſée, il eſt aſſez aiſé de conjecturer quelles ſont les raiſons qui peuvent nous faire douter que la vraye connoiſſance de Dieu ſoit capable de faire naître pour lui dans nos cœurs un veritable amour, en quelque ſens que l'on le veüille prendre. Car premierement il faut convenir qu'il n'y a rien en Dieu qui ſoit imaginable, ou qui puiſſe ſe communiquer de l'eſprit à l'imagination & aux ſens, pour exciter en nous une veritable paſſion d'amour qui nous porte vers cet objet divin & ineffable.

Que ſi l'on entend parler ſeulement d'un amour intellectuel, cela ne ſemble pas moins difficile à

croire, à cause, dit-on, qu'il y doit avoir quelque sorte de rapport & de proportion entre l'objet aimé & la personne qui aime. C'est pour cela que la civilité des complimens ne nous permet pas de dire à ceux qui sont d'une condition fort relevée au dessus de la nôtre, que nous les aimons, & qu'on employe certain termes respectueux & pleins d'estime, pour exprimer ce que l'on sent pour eux ; on les assûre que l'on n'a pour leurs personnes que du zele, de la veneration & de l'étonnement, parce que l'amitié d'homme à homme rend égaux en quelque façon ceux en qui elle est reciproque.

Ainsi quand on rend des assiduitez à un Grand pour s'en faire aimer, si on luy disoit que l'on a pour luy un amour ou une affection tres-ardente, il pourroit penser qu'on luy fait tort, & qu'on le traite d'égal : & quiconque prendroit cette liberté, pourroit bien ressembler à l'Asne d'Esope, qui voyant que son maître prenoit plaisir aux car-

resses que luy faisoit un petit chien, voulut être aussi de la fête, & pour l'imiter mieux, se leva gayement sur ses deux pieds de derriere, & s'en alla poser lourdement les deux autres sur les épaules de son maître, qui ne manqua pas de répondre à la belle humeur de l'Asne avec force bastonnades.

Il y a donc sujet de croire que la vraye idée & la vraye connoissance de Dieu devroit apparemment nous détourner bien plus de son amour, qu'elle ne contribuë à l'exciter dans nos ames; puis qu'elle nous represente ses perfections adorables tellement élevées au dessus de tout ce que nous sommes, que nous ne concevons pas qu'elles nous puissent être convenables en aucune maniere, qui puisse inciter nos ames à nous joindre à luy de volonté. Et quand même le défaut de proportion & de convenance ne nous empêcheroit pas d'aimer Dieu de cette sorte, il semble que l'amour que nous aurions pour luy seroit bien foible, & n'arriveroit

jamais à la perfection de cette autre, qui est en nous une passion.

Car il faut convenir qu'il n'y a rien qui soit plus puissant & plus capable d'incliner nôtre ame vers le bien qu'elle estime, que la presence des veritez qui le luy representent, & qui l'excitent à l'aimer. Ainsi, puisque les veritez qui peuvent exciter en elle quelque amour pour cet Estre souverain, ne sçauroient lui être communiquées par l'entremise d'aucune chose sensible, & qu'il luy est d'ailleurs presque impossible de les appercevoir d'elle-même ou en elle-même, qu'avec une attention fort legere, & souvent confuse à cause de la varieté des objets, & de toutes les idées sensibles, ou des apparences des biens & des maux qui l'occupent, qui la flattent, & qui la trompent continuellement : il semble que l'on doit conclure au moins, que l'amour qu'elle peut avoir pour Dieu, dans le peu de temps qui luy arrive de se détacher du commerce des sens, pour s'appliquer à le

connoître, ne peut être que tres-foible, en comparaiſon de la pente & de l'inclination qu'elle a pour les autres biens que les ſens luy repreſentent, & qu'elle peut s'imaginer luy être convenables : parce que ces ſortes de biens luy étant toûjours preſens par l'entremiſe des ſens, de l'imagination, de la fantaiſie, & à l'occaſion d'une infinité de choſes qui la ſollicitent à les vouloir ; ils cauſent à même temps dans le corps, par leur preſence, des émotions ou des paſſions qui ſervent puiſſamment à l'ame pour en conſerver & entretenir long-temps les idées. C'eſt pour cela que l'amour que l'on a pour les creatures eſt toûjours ſi fort & ſi durable ; & que les idées & les impreſſions des biens & des maux de cette vie, nous touchent incomparablement plus que les delices & les biens inimaginables que la Foy nous promet dans le Ciel aprés nôtre mort.

Aprés ces reflexions on doit, ce ſemble, être perſuadé que ſi la con-

noiſſance naturelle de Dieu ſuffit pour le faire aimer en quelque façon, (ce que le défaut de proportion entre luy & la creature rend encore incertain)il paroît au moins qu'il eſt difficile qu'elle nous porte à l'aimer auſſi parfaitement, que nous aimons la plûpart des autres biens qui ſe font ſentir. Et c'eſt ce qui a fait dire à certains Philoſophes, que les Chrétiens n'auroient jamais eu de veritables paſſions d'amour pour leur Dieu, & s'il ne s'étoit pas abaiſſé juſques à ſe faire leur ſemblable.

Explication des difficultez precedentes, & de la maniere avec laquelle on peut aimer Dieu naturellemẽt, plus que toutes les autres choſes.

MAis il faut auſſi prendre garde que les choſes dont nous ne pouvons avoir les idées par l'entremiſe d'aucune choſe ſenſible ou materielle, peuvent néanmoins ſouvent ſe preſenter à l'entendement, à l'occaſion des ſens & de

certaines diſpoſitions du corps même, avec laquelle elles n'ont aucune reſſemblance.

Car Dieu ayant créé nôtre ame pour être unie à toutes les parties d'un corps, elle a reçû de luy cette proprieté, que la plûpart de ſes penſées le peuvent ſi bien aſſocier avec certains mouvemens ou diſpoſitions de ſon corps, que toutes les fois que ces mêmes diſpoſitions ſe trouvent en luy, elles induiſent l'ame à la même penſée, & reciproquement lorſque la même penſée revient, elle prepare auſſi le corps aux mêmes diſpoſitions.

Ainſi lors qu'on apprend à parler une langue, on joint les lettres ou le ſoin de certains mots qui ſont des choſes materielles, avec leurs ſignifications qui ſont des penſées. En ſorte que ſi on entend, ou ſi on lit une autre fois les mémes mots, on conçoit les mémes choſes, & ſi l'on conçoit les mémes choſes, on ſe reſſouviens auſſi des mémes mots.

Et c'eſt ce qui doit nous faire entendre comment il ſe peut faire qu'encore qu'il n'y ait rien d'imaginable dans l'idée que nous avons de Dieu, pour exciter en nous une veritable paſſion d'amour pour cet objet ſouverainement parfait, nous ne laiſſons pas pour cela de l'avoir, toutes les fois que cette idée ſe preſente à nôtre ame, & qu'elle s'arrête à la contempler; parce que la liaiſon que nôtre ame a de ſes penſées avec les affections & les mouvemens divers de nôtre corps, fait que lors qu'elle juge qu'un objet eſt digne d'elle, & qu'elle ſe joint à luy de volonté, cela diſpoſe auſſitôt le corps aux mouvemens qui ſervent à exciter la paſſion d'amour. En ſorte que la ſeule idée de l'union de nôtre ame avec Dieu, lors qu'elle ſe joint à luy par une inclination de ſa volonté, qui ſuit la connoiſſance qu'elle a de ſes perfections infinies, ſuffit pour exciter cette chaleur, que les émotions amoureuſes ont coûtume de nous faire ſentir autour du cœur, & pour

faire par ce moyen que l'amour de Dieu devienne en nous une passion tres-forte & tres-violente.

Il ne reste donc plus que le défaut de proportion à surmonter, pour être entierement persuadé que l'on peut avoir un amour naturel de Dieu tres-parfait, par la connoissance naturelle que l'on peut acquerir de la grandeur & de l'excellence de cet Estre adorable.

Mais pour lever plus aisément cette difficulté, il faut observer que de quelque maniere que nôtre ame joigne à soy un bien qu'elle connoît, ou qu'elle s'unisse à luy de volonté, c'est toûjours proprement ce qu'on appelle aimer; que cet amour se distingue fort bien par l'estime que l'on fait de ce qu'on aime, en comparaison de soy-même, & que les divers noms qu'on luy donne, ne servent qu'à exprimer ensemble avec cette passion, les differens degrez de l'estime que l'on a pour l'objet qui la fait naître.

Ainsi lors qu'on estime l'objet

de ſon amour moins que ſoy, la paſſion que l'on a pour luy n'eſt qu'une ſimple affection: ſi on l'eſtime à l'égard de ſoy-même, elle ſe nomme l'amitié: & ſi on l'eſtime enfin davantage, c'eſt alors qu'elle eſt ce qu'on appelle devotion.

De là il eſt aiſé à juger pourquoy l'uſage ne permet pas que nous diſions à ceux que leur condition éleve beaucoup au deſſus de la nôtre, que nous avons de l'affection, de l'amitié, ou de l'amour pour eux, parce que par le mot d'affection, ce ſeroit marquer plus d'eſtime pour nous-mêmes que pour leur perſonne: par celuy d'amitié, on les traitteroit d'égaux: & par celuy d'amour on n'exprimeroit ni l'eſtime ni le reſpect, que le rang qu'ils tiennent dans le monde, ſemble exiger de nous. Mais on les aſſûre que l'on a pour eux de la devotion, de l'ardeur & du zele, pour marquer dans cette expreſſion & la perfection de l'amour que l'on a pour eux, & la grandeur de l'eſtime, qui fait que l'on préfere leurs

personnes & leurs interêts à soy-même, & à son propre bien.

Que si l'amour que l'on a pour les choses les plus relevées, est d'une nature plus parfaite que celle que l'on peut avoir pour les moindres; qui doute que l'amour de Dieu ne soit d'autant plus parfait dans les hommes, que l'infinité de ses perfections leur sera mieux connuë; & qu'ainsi l'inégalité qu'il y a de nôtre petitesse à sa grandeur, de nôtre foiblesse à l'immensité de son pouvoir, ne serve à rendre cet amour plus fort & plus ardent, que l'amour que nous pourrions avoir pour toutes les autres choses qui sont moindres que Dieu.

Pour le bien comprendre, il faut observer que le propre & le principal effet de l'amour, est de faire qu'un cœur qui aime, se considere avec l'objet de son amour, comme un tout, dont il n'est qu'une partie, & qu'il transfere tellement les soins qu'il a coûtume de prendre pour luy, à la conservation de ce tout, qu'il n'en retienne ensuite pour luy

même qu'autant à proportion qu'il s'estime être une grande ou petite partie du tout, auquel il a donné son affection. En sorte que si l'objet aimé est moindre que luy, comme s'il aimoit une fleur, un oiseau, une montre, un cheval, & d'autres choses de cette nature, il auroit tort de se negliger pour la conservation de ces choses ; parce que l'on doit ses soins à la partie la plus noble du tout qu'elles composent avec celui qui les aime. Autrement ce seroit agir aussi déraisonnablement, que si on exposoit son corps au hazard pour conserver ses ongles & ses cheveux.

Mais si nous estimons l'objet de nôtre amour autant que nous-mêmes, cela se nomme l'amitié, dont le principal effet consiste en ce que, quand deux amis s'entr'aiment parfaitement, l'ardeur que chacun d'eux a pour les interests de son ami, fait que toutes choses leur sont communes, & qu'ils partagent également tous les biens & les maux qui leur arrivent. Ainsi ils

ne

ne font rien par prieres ni par obligation l'un pour l'autre, parce que chacun d'eux est le maître des volontez de l'autre. Leur esprit & leurs pensées sont tellement unies & conformes dans tous leurs desseins, qu'il semble que ce soit la même ame qui anime leurs corps. Et comme cette espece d'amour ne se trouve qu'entre les ames fortes, dont le propre & le principal employ est de faire du bien aux autres, lors qu'elle vient à s'insinuer entre deux personnes genereuses & desinteressées, elle passe jusques à la devotion, & fait que chacun d'eux ne craint pas de se perdre pour son amy, ou du moins, qu'il ne se conserve qu'à cause que n'ayant qu'une même ame avec luy, il craint de luy ôter la moitié de sa vie. C'est pour cela que S. Augustin ressentit des langueurs & des déplaisirs si sensibles aprés la mort de son plus intime amy.

Je m'étonnois, dit-il, de me « voir vivre aprés sa mort, parce « que j'étois un autre luy même. Car «

„ je ressentois que son ame & la
„ mienne n'avoit été qu'une seule
„ ame qui donne la vie à deux corps.
„ Ainsi la vie m'étoit en horreur à
„ cause que je ne voulois pas n'être
„ vivant qu'à demy. Et c'étoit peut-
„ être par cette même raison que je
„ craignois de mourir, de peur que
„ celuy que j'avois si fort aimé, ne
„ mourût entierement. *Et me, quia ille alter eram, illo mortuo, vivere mirabar.*

Ego sensi animam meam & animam amici mei, unam fuisse in duobus corporibus animam: & ideo horrori mihi erat vita, quia nolebam dimidius vivere; & ideo fortè metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amaveram.

Enfin si celuy qui aime, s'estime moins que l'objet de son amour, sa passion devient plus parfaite, à proportion que son objet est plus grand & plus relevé en comparaison de luy-même. Aussi lors qu'un sujet aime, comme il doit, son Prince & sa patrie, & qu'il le considere comme le chef du corps de

l'Etat ; dont il n'est qu'une tres-petite partie, il se dévouë au service de son Prince, & s'expose à toutes sortes de dangers pour la conservation de son Etat, avec la même facilité, qu'il porteroit la main au devant des corps qui menacent sa tête, & qu'il tireroit du sang de son bras pour la santé de tout son corps.

Il n'en faut pas davantage pour nous faire comprendre que ceux qui ont une veritable idée de Dieu, comme d'une Estre infiniment bon & souverainement parfait, & qui se considerent à son égard comme de tres-petites parties de l'immensité de ses ouvrages ; que ceux-là, dis-je, n'ayent en même temps pour cet objet adorable un amour plus parfait & une devotion plus entiere que pour tous les autres biens, & pour toutes les grandeurs imaginables. En sorte que l'inégalité que nous remarquerons de luy à nous, bien loin de nous empécher de l'aimer, servira d'un puissant motif pour élever nôtre amour au

plus haut degré de perfection où elle puisse aller, en préferant ses interêts aux nôtres, & en luy dévoüant & consacrant nos biens, nôtre vie, nôtre honneur, & tout ce que nous sommes, n'ayant point plus de joye que de voir en nous ses volontez accomplies.

Suite du même sujet.

MAis supposons même qu'il doive y avoir quelque sorte de rapport entre l'objet aimé, & celuy qui aime, pour faire qu'une amour soit veritable, sans avoir aucun égard aux raisons qui prouvent le contraire : y a-t'il rien qui approche davantage de la nature de Dieu même, que celle de nôtre ame ? On luy attribuë les mêmes perfections, (avec cette difference pourtant, que Dieu les possede indépendamment, d'une maniere infiniment parfaite, & qui n'est bornée d'aucune imperfection; car le doute & le raisonnement ne peuvent appartenir à un esprit tout parfait & infini comme le sien, mais il

exerce toutes les autres actions de la pensée qui appartiennent à nôtre ame :) il connoît, il veut, il entend, il juge, il aime, & cette ressemblance n'est elle pas suffisante pour établir du moins autant de proportion entre Dieu & nous, qu'il y en peut avoir entre une copie & son original ? ou plûtôt pour nous faire considerer nôtre ame comme une émanation de sa souveraine intelligence, en sorte que nous unissant de volonté comme de tres petites parties à ce souverain tout, nous l'aimions ensuite plus parfaitement que tous les autres biens.

C'est ce que Mr. Descartes dit expressément au premier Tome de ses Lettres, page 112. où il examine cette même question ; sçavoir si la seule lumiere naturelle nous enseigne à aimer Dieu. Le chemin, dit-il, « que je juge qu'on doit suivre pour « parvenir à l'amour de Dieu, par la « seule force de nôtre nature, est « qu'il faut considerer, qu'il est un « esprit, ou une chose qui pense, en «

,, quoy la nature de nôtre ame ayant ,, quelque ressemblance avec la sienne, nous venons à nous persuader ,, qu'elle est une émanation de sa ,, souveraine intelligence, *& divina quasi particula aura.*

Et comme rien n'échapoit à ce grand Génie sur les difficultez qu'il prenoit la peine d'examiner, il ne manque pas de prévenir une erreur tres-subtile & tres-délicate, qui pouvoit suivre de son raisonnemẽt, s'il n'y eût pas joint d'autres consi- ,, derations qui la détruisent. Néan- ,, moins, dit-il, à cause que nôtre ,, cónoissance semble se pouvoir ac- ,, croître par degrez jusqu'à l'infini ,, & que celle de Dieu étant infinie, ,, elle est au but où vise la nôtre ; ,, nous en pourrions bien venir à ,, l'extravagance de souhaiter d'être ,, Dieux, & ainsi par une tres-grande ,, erreur, aimer seulement la divinité ,, au lieu d'aimer Dieu.

Mais si avec cela, c'est à dire, si avec l'idée que nous avons de Dieu comme d'une souveraine intelli- ,, gence, nous prenons garde aussi

à l'infinité de sa puissance, par laquelle il a créé tant de choses, dont nous ne sommes que la moindre partie, à l'Etenduë de sa providence, qui fait qu'il voit d'une seule vûë tout ce qui a été, tout ce qui est, qui sera, & qui sçauroit être : l'infaillibilité de ses decrets, qui, bien qu'ils ne troublent point nôtre libre arbitre, ne peuvent néanmoins en aucune façon être changez, enfin si avec cela nous prenons garde d'un côté à nôtre petitesse, & de l'autre à la grandeur de toutes les choses creées, en remarquant de quelle sorte elles dépendent de Dieu, & en les considerant d'une façon qui ait du rapport à sa toute-puissance, sans les renfermer en une boule, comme font ceux qui veulent que le monde soit fini ; la meditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien, d'une joye si extréme, que bien loin d'être injurieux & ingrat envers Dieu, jusqu'à souhaiter de tenir sa place, il pense déja avoir assez vécu de ce que Dieu luy a fait

„ la grace de parvenir à de telles cõ-
„ noissances; & se joignant entiere-
„ ment à luy de volonté, il l'aime si
„ parfaitement, qu'il ne desire plus
„ rien au mõde, sinon que la volon-
„ té de Dieu s'accomplisse en luy.
„ Et c'est ce qui fait encore qu'il
„ ne craint plus ni la mort, ni les
„ douleurs, ni les disgraces, parce
„ qu'il sçait que rien ne lui peut ar-
„ river, que ce que Dieu aura decre-
„ té; & il aime tellement ce divin
„ Decret, il l'estime si juste & si ne-
„ cessaire, il sçait qu'il en doit si en-
„ tieremẽt dépendre, que même lors
„ qu'il en attend la mort ou quel-
„ que autre mal, si par impossible il
„ pouvoit le changer, il n'en auroit
„ pas la volonté. Mais s'il ne refuse
„ point les maux ou les afflictions,
„ parce qu'elles viennent de la pro-
„ vidence divine, il refuse encore
„ moins tous les biens & les plaisirs
„ licites dont il peut joüir en cette
„ vie, parce qu'ils en viennent aussi;
„ & les recevant ainsi avec joye
„ sans avoir aucune crainte des
„ maux, son amour le rend parfai-
„ tement heureux. Mais

Mais parce qu'il faut que nôtre ame se détache fort du commerce des sens, pour se representer les veritez qui excitent en elle cet amour, & qu'elle est toûjours divertie de la vûë de Dieu par la presence continuelle des objets sensibles, il faut chercher quelque moyen de luy faire concevoir le mépris qu'elle doit faire de tous les biens mortels qui l'en détournent, afin qu'elle s'arrête davantage à la considération de ceux qui sont plus sortables à sa nature.

CHAPITRE IV.

Seconde verité pour servir de conduite à l'égard de soy-même.

DE quelques côtez que nous jettions les yeux, nous ne voyons rien qui soit plus semblable à Dieu que nous-mêmes. C'est pour cela, dit S. Augustin, que ceux qui ont bien compris l'avis important que tous les sages ont si soigneusement recommandé aux

hommes, *Nosce te ipsum*, n'ont jamais douté qu'ils ne leur ayent voulu apprendre par là l'importante necessité qu'ils ont de rentrer souvent en eux-mêmes, pour y contempler avec soin la chose qui leur est la plus imtime, la plus proche & la plus presente; c'est à dire, la nature de leur ame, pour y voir le caractere & l'image qu'elle porte de la divinité; afin que l'ayant toûjours plus presente, ils s'accoûtumassent à ne rien faire qui fût indigne de sa grandeur & de son excellence.

En effet, si les hommes connoissoient bien l'importance d'un si sage conseil, & qu'ils voulussent s'en servir pour le reglement de leurs desirs & de leur conscience, on les verroit bien-tôt entrer dans un genereux mépris des choses de ce monde; & tout ce qu'il a de plus grand, de plus terrible & de plus charmant les toucheroit beaucoup moins que la seule crainte qu'ils auroient dans toutes leurs actions, d'effacer les traits de cette image

& de cette beauté de leur ame : & la conservation leur en deviendroit si chere, que s'accoûtumant à la contempler souvent, & à se la rendre toûjours presente, ils s'accoûtumeroient aussi à regler si bien tous leurs desirs & tous les mouvemens de leur cœur, qu'ils en exprimeroient à même tems les traits dans toutes leurs actions *Assuesce ita vivere, ut vita tua picturam quamdam exprimat, eamdem servans imaginem, quam acceperis.* *Ambros. cap. 82. lib. 11.*

Il ne faut point d'autres preuves de cette verité, que ce qui a été dit de la nature de nôtre ame. Car si on la considere dans la vûë que l'on en doit avoir, comme d'une chose spirituelle, c'est à dire, tres-simple, indivisible & exempte de toute composition de parties, qui n'a rien en soy de toutes les imperfections de la nature, ni generalement de tout ce qui peut appartenir au corps; l'on demeure ensuite fortement persuadé qu'elle ne peut perir comme le corps, qu'il n'y a

aucune raiſon de le craindre, & que par conſequent la mort même n'a rien d'aſſez terrible pour épouvanter ceux qui ont une vraye idée de la nature de leur ame. Car étant aſſûrez qu'elle peut ſubſiſter ſans le corps, puiſque n'ayant point de parties elle n'eſt ſujette à aucun changement, ils peuvent par la force de la ſeule raiſon eſperer aprés cette vie un état plus heureux, que celui dont ils joüiſſent avant leur mort.

En verité, y a-t'il un moyen plus raiſonnable pour détacher nos affections de tous les biens qui ſont ſujets au tems & à l'empire d'une fortune aveugle, & pour diſpoſer nôtre ame à ne deſirer plus que ceux que la connoiſſance de ſa propre nature luy fait eſperer aprés la mort de ce corps auquel elle eſt attachée? Et comme elle connoît par un raiſonnement contraire, que la nature de ſon corps eſt telle, qu'il ſe peut détruire, & qu'il ſe détruit en effet à tout moment par le changement & la diſſolution de ſes par-

ties ; cela fait qu'elle regarde avec plus de mépris tous les biens qui lui appartiennent, & qui se consument comme lui dans le tems, & qu'elle souffre plus constamment toutes les sortes de disgrace & d'afflictions qui luy arrivent, dans la pensée qu'elle a que ses souffrances ne peuvent être longues. Car mesurant la durée de la vie par la fragilité du corps, elle a cette consolation, qu'elles ne peuvent durer qu'autant que la vie presente. Et tout le remede qu'elle cherche dans le tems, c'est de se les rendre utiles dans l'Eternité, par l'obéïssance & la soûmission qu'elle rend au souverain Estre, en les recevant comme de sa part.

C'est ce qu'une personne tres-sage & de grande pieté, écrivit à une Dame de haute condition, pour la consoler de la mort de son pere. Representez-vous souvent, « lui dit-il, dans la dissolution & « dans la mort d'une personne si che- « re, la ruine generale de toutes les « creatures vivantes de cet univers, «

„ qui perit peu à peu dans les hom-
„ mes & dans les ouvrages des hom-
„ mes, comme un tableau tracé sur
„ une muraille, qui s'efface & dispa-
„ roit peu à peu : & voyant ainsi par
„ une experience si notable la défail-
„ lance du monde, méprisez toutes
„ ses choses qui par des beautez ap-
„ parentes donnent des illusions à vos
„ yeux, pour n'aimer que les biens
[illegible].

Enfin les changemens continuels qui arrivent dans toutes les parties du corps, & la facilité qu'elles ont à se démonter, fait que l'ame se croit toujours à la veille de la mort, que rien ne l'anime davantage que de voir que les hommes pensent si rarement à s'y preparer. C'est dans la veüe du peu de durée de cette vie, qu'elle a soin de se tenir dans la disposition où l'Evangile enseigne que les Chrétiens doivent être, pour n'être pas surpris à l'heure incertaine de la mort. C'est dans cette veüe que le monde n'a rien de charmant ni de terrible qui la flatte ou qui l'épouvante, & que tout ce que

[illegible]

les hommes ont de grand, d'illuſtre, de magnifique & de puiſſant, ne lui paroît qu'un rien, parce qu'ils n'en joüiſſent que dans cette vie qui n'eſt rien. C'eſt dans cette vûë enfin qu'elle conſidere tout ce qui occupe ordinairement les penſées & les deſirs de ces ames de chair & de ſang, qui n'aiment que la terre, tellement indigne d'elle & de ſa grandeur, qu'elle ne les regarde plus, dit S. Gregoire, que comme des objets qui ſervent bien moins à l'attacher à la terre, qu'à l'obliger à retourner à Dieu. *Aliquando nos mundus retraxit à Deo, ſed ipſe videtur nunc tantis plagis plenus, ut jam ipſe nos remittat ad Deum.* Mais avant ſon départ, il faut qu'elle ſçache ce qu'elle doit aux autres pour s'en acquitter. *Hom. 8. in Evang.*

„ qui perit peu à peu dans les hom-
„ mes & dans les ouvrages des hom-
„ mes, comme un tableau tracé sur
„ une muraille, qui s'efface & dispa-
„ roît peu à peu : & voyant ainsi par
„ une experience si notable la défail-
„ lance du monde, méprisez toutes
„ ces choses qui par des beautez ap-
„ parentes donnent des illusions à vos
„ yeux, pour n'aimer que les biens
solides de vôtre.

Enfin les changemens continuels qui arrivent dans toutes les parties du corps, & la facilité qu'elles ont à se dissoudre, fait que l'ame se croit toûjours si proche de la mort, que rien ne l'étonne davantage que de voir que les hommes pensent si rarement à s'y preparer. C'est dans la vûë du peu de durée de cette vie, qu'elle a soin de se tenir dans la disposition, où l'Evangile enseigne que les Chrêtiens doivent être, pour n'être pas surpris à l'heure incertaine de la mort. C'est dans cette vûë que le monde n'a rien de charmant ni de terrible qui la flatte ou qui l'épouvente, & que tout ce que

Vigilate itaque, quia nescitis diē neque horam.

les hommes ont de grand, d'illustre, de magnifique & de puissant, ne lui paroît qu'un rien, parce qu'ils n'en joüissent que dans cette vie qui n'est rien. C'est dans cette vûë enfin qu'elle considere tout ce qui occupe ordinairement les pensées & les desirs de ces ames de chair & de sang, qui n'aiment que la terre, tellement indigne d'elle & de sa grandeur, qu'elle ne les regarde plus, dit S. Gregoire, que comme des objets qui servent bien moins à l'attacher à la terre, qu'à l'obliger à retourner à Dieu. *Aliquando nos mundus retraxit à Deo, sed ipse videtur nunc tantis plagis plenus, ut jam ipse nos remittat ad Deum.* Mais avant son départ, il faut qu'elle sçache ce qu'elle doit aux autres pour s'en acquitter.

Hom. 8. in Evang.

CHAPITRE V.

Troisiéme verité pour servir de conduite à l'égard du prochain.

Que chaque personne en particulier est obligé de s'interesser pour les autres.

CEux qui ne pensent qu'à eux & à leurs propres interêts, se font également tort à eux-mêmes & aux autres ; car la raison seule nous apprend que ne rapportant tout qu'à nous-mêmes, nous ne pouvons joüir que des biens qui nous sont particuliers : & que nous considerant au contraire, à l'égard des autres, comme les parties d'un corps que nous composons avec eux, nous participons aussi à tous les biens qui sont communs à ce corps, sans être pour cela privez d'aucuns des biens qui nous sont particuliers. Ainsi on se nuit à soy-même, lors qu'on neglige de penser aux autres, & que l'on veut separer ses propres interêts du reste

des hommes : & on se rend d'ailleurs incommode, & même cruel à l'endroit d'autruy, en ce qu'étant porté à ne rien faire que pour soy, sans se soucier de personne, on ne craint pas de faire tort aux autres, lors qu'on espere en tirer quelque avantage ; & par là on bannit du monde la vraye union, l'amitié, la fidelité, & generalement tout ce qui sert à entretenir la societé des hommes.

Mais quelque injuste & quelque déraisonnable que paroisse ce procedé, il ne se trouve que trop de personnes, qui se considerant comme particuliers & separez des autres, croyent en pouvoir aussi separer leur interêt, & avoir en cela plus de raison que ceux mêmes qui se tourmentent le plus pour autrui ; parce que, disent-ils, en s'interessant pour les autres, il est à craindre que l'on ne s'engage aussi à prendre part aux maux & aux afflictions qui leur arrivent, particulierement aux amis ; & que cela ne cause ensuite des déplaisirs capa-

bles de troubler le repos & la satisfaction dont on joüiroit, si l'on s'en étoit tenu à ses interêts propres, sans se méler des autres.

Cette pensée a je ne sçay quoy d'inhumain & de tout à fait indigne d'une ame genereuse, & fait bien voir que celles en qui elle peut tomber, n'ont jamais sçû ce que c'étoit qu'un veritable plaisir. Car encore que nous prenions part aux biens qui arrivent à nos amis; & qu'il soit vray aussi que nous sommes obligez de partager avec eux leurs maux, par la peine que nous en ressentons, il ne faut pas pour cela juger des maux comme des biens.

Le mal, selon toute la Philosophie, n'est rien qui soit réel, mais seulement une privation. Ainsi lors qu'on s'attriste de quelque mal qui est arrivé à un ami, l'on n'a pas pour cela de part au défaut auquel ce mal consiste: & quelque grande que soit la peine ou le ressentiment que l'on souffre à cette occasion, il ne sçauroit étre si grand, qu'est la

joye & la satisfaction interieure qui accompagne toûjours les bonnes actions, mais sur tout, celles qui procedent d'une affection toute pure qu'on a pour le prochain, qu'on ne rapporte point à soy-même, & qui semble n'avoir point d'autre principe que cette vertu Chrétienne, qu'on appelle la Charité.

Aussi le contentement que reçoit une ame vraiement genereuse dans le tems même qu'elle est le plus touchée des maux qui arrivent à ceux qu'elle aime, n'a point d'autre cause que l'assûrance qu'elle a, qu'elle fait alors une action genereuse, ayant compassion des affligez. Et pour être toûjours dans cette disposition qui est si naturelle à un cœur noble, il se faut representer souvent, qu'encore que chaque homme en particulier soit comme separé des autres, il est néanmoins une partie de l'univers, & bien plus encore, l'une des parties d'un tel Etat, & d'une telle Province, d'une telle Ville, d'une

telle Societé, d'une telle famille à laquelle il eſt joint par ſa demeure, par ſon ſerment, par ſa naiſſance : d'où l'on ne peut inferer autre choſe, ſinon qu'il doit donc vivre ſous les loix de ce tout, dont il eſt une partie, & en preferer les interêts à ceux de ſa perſonne en particulier. Et comme c'eſt ſur cette verité que nous devons établir les regles de nôtre conduite à l'égard des perſonnes avec qui nous avons à vivre, & que celle de la plûpart des hommes ſemble lui être tout à fait opposée, il faut la rendre inconteſtable par l'éclairciſſement des doutes que l'on en pourroit former, & qui peuvent ſe reduire à trois ſeulement.

Le premier eſt de ſçavoir ſi *l'on peut ſeparer ſes interêts propres d'avec ceux de tous les autres hommes* ? Et parce que cela ſe doit faire avec moderation & avec conduite, (car on auroit tort, par exemple, de s'expoſer à un peril évident pour procurer un petit bien à ſes parens, à ſes amis ou à ſoy-même.) Il faut

encore déterminer *jusques où on doit s'intereſſer pour les autres.* Et pour apprendre à même temps ce que nous nous devons raiſonnablement les uns aux autres ſelon le rang que nous tenons dans le monde, pour l'exiger ou le rendre dans les occaſions, comme cela dépend des Loix, des Coûtumes & des volontez des Souverains, on peut former encore un troiſiéme doute, qui eſt de ſçavoir, *qu'elle ſorte d'obeiſſance on doit à toute ſorte de Loix, & generalement à toutes les puiſſances auſquelles il a plû à Dieu de nous aſſujettir, ſoit dans l'Etat, ſoit dans la Religion.*

CHAPITRE VI.

Eclairciſſement du premier doute : Si l'on peut raiſonnablement rapporter tout à ſoy-même ſans penſer aux autres.

IL ne faut que jetter les yeux ſur le bel ordre que la Providence a mis dans l'arrangemēt des parties de l'univers, & ſur tout parmy

les hommes, pour être pleinement persuadé, qu'il n'y a pas seulement de l'honneur & de l'utilité à s'interesser pour autruy, mais que c'est même une necessité de le faire à ceux qui veulent conduire leur vie sur les regles de la prudence; car elle les a liez & unis ensemble dans une dépendance si belle & si étroite, qu'il est presque impossible qu'ils puissent subsister seuls, sans s'employer reciproquement les uns pour les autres. En sorte que quand chacun voudroit ne rien faire que pour soy, & n'avoir aucune amitié pour autruy, son interêt seul l'y engageroit suffisamment, pourvû qu'il voulut chercher son propre bien par les regles de la raison & de la prudence.

Car l'experience fait assez voir que ceux qui sont officieux & prompts à faire plaisir, reçoivent aussi quantité de bons offices des autres, & bien souvent de ceux mêmes qui ne les connoissent que par la reputation qu'ils ont d'être d'une humeur obligeante. Et il ar-

rive rarement d'ailleurs que les peines qu'ils peuvent avoir à faire plaisir & à rendre de bons offices, soient aussi grandes que les commoditez que leur donne l'amitié de ceux qui les connoissent, & de ceux qui les reçoivent ; car aprés tout, nous n'attendons les uns des autres que les bienfaits & les services qui se peuvent rendre commodément : en sorte que souvent ce qui coûte peu, ne laisse pas de profiter beaucoup.

Il est vray qu'on perd quelquefois ses peines en bien faisant, & qu'on gagne au contraire à mal faire ; mais cela ne doit pas changer les regles de la prudence, qui ne se doivent proprement rapporter qu'aux choses qui arrivent le plus souvent. Et la maxime que l'on doit observer en cette rencontre, est de suivre le grand chemin, & de ne vouloir point user de finesse pour chercher son profit & son avantage par des voyes qui réüssissent à la verité quelquefois par l'ignorance des autres, & par la fortune ; mais qui

ruinent ſouvent ceux qui les employent pour s'établir.

Auſſi eſt-ce la maxime des honnêtes gens, que la plus grande fineſſe eſt de n'en avoir point; parce que les Loix communes de la ſocieté ne permettent pas d'agir par diſſimulation & par artifice, puiſqu'elles ne portent les hommes qu'à ſe faire du bien les uns aux autres.

Et c'eſt ce qui nous doit apprendre à diſcerner les ames nobles & genereuſes d'avec les ames baſſes & intereſſées, qui n'ont point d'amour que pour elles-mêmes, & qui ne s'intereſſent jamais pour autruy, qu'autant qu'elles eſperent en tirer de profit. Au lieu que les grandes ames ne trouvent rien de ſi indigne d'elles, ni de plus bas, que de négliger les autres pour ſes interêts propres, rien de plus relevé que de ſe ſacrifier elles-mêmes à une infinité de fatigues, & d'expoſer leur vie ſans crainte, lorſque l'occaſion s'en preſente pour le ſervice du public: & la ſeule penſée qu'elles ont

ont d'en être une partie, eſt comme la ſource de leurs actions les plus héroïques & les plus éclatantes.

Ainſi les lâches par un excés d'amour propre, negligent de rendre aux autres, ce qu'ils leur doivent dans les beſoins, & ne leur prêtent la main que pour en recevoir quelque recompenſe : & les perſonnes genereuſes au contraire ſacrifient leur ſoin, leur vie, & tout ce qu'elles ſont, pour la conſervation des autres. Mais parce que cette inclination, toute belle qu'elle eſt, pourroit nous emporter àdes excés, (comme ſi un homme qui vaut mieux luy ſeul à l'Etat, que dix mille autres, s'expoſoit à la mort pour en ſauver un moindre nombre) il ſeroit, ce ſemble, à propos de lui donner quelques bornes, en déterminant juſques où l'on doit porter les interêts d'autruy.

CHAPITRE VII.

Eclaircissement du second doute : Jusques où l'on doit s'interesser pour les autres.

Latiùs patet officiorum quàm juris regula.

ENtre le procedé des ames basses & celui des ames fortes & nobles, l'inclination à servir le public a des degrez bien differens ; c'est pourquoy il est tres-difficile de déterminer precisément jusques où le devoir de chacun l'oblige à s'interesser pour les autres. Les excés à quoy cette passion nous emporte sont d'ailleurs si rares, qu'à peine est-elle jamais assez forte dans les hommes pour les porter même aux choses que leur devoir les oblige de faire en faveur du prochain.

Ainsi il n'est pas besoin d'être fort exact à luy prescrire des mesures : & tout ce qu'on en peut dire de plus assûré, c'est que l'on doit en cela donner beaucoup aux inclinations des personnes, & qu'il suffit de satisfaire autant qu'il est pos-

ſible à la conſcience & à ſon honneur même, dans les occaſions où l'on connoît que l'on eſt neceſſaire aux autres; puiſque la choſe du monde la plus glorieuſe & la plus relevée, eſt de faire du bien aux autres, plûtôt que de s'en procurer à ſoy-même. De là vient que ceux-là ne ſont pas toûjours les plus loüables, qui expoſent plus facilement leur vie & leur perſonne dans les dangers, ou par vanité, dans l'eſperance ſeulement d'en remporter la reputation de Braves, ou par ſtupidité, parce qu'ils ne connoiſſent ni apprehendent le danger.

Mais ceux qui s'y mettent, dans la penſée que leur devoir ou l'interêt du prochain les y engage, & qui ſouffrent quelque mal pour procurer du bien aux autres, ceux-là, dis-je, font alors tout ce qui peut meriter de veritables honneurs dans le monde, parce qu'ils le font en conſideration du bien public, que l'on ne peut manquer d'avoir toûjours, au moins confuſément, dans la penſée, pour le preferer au

sien propre, pourvû seulement que l'on connoisse Dieu comme il faut, & qu'on l'aime de la maniere qu'il a été montré que l'on peut aimer. Car c'est alors que s'abandonnant à sa volonté, on se dépoüille de ses propres interêts, & que n'ayant point d'autre passion que celle de luy plaire, on tâche de luy être agreable par les services & par l'affection que l'on fait paroître pour ses creatures.

C'est pour cela qu'il semble que Dieu dissimule dans les Ecritures, l'amour que les hommes luy doivent, & qu'il dit souvent qu'il est satisfait pourvû qu'ils aiment les autres hommes pour l'amour de luy : comme s'il vouloit que tout l'effet exterieur de l'amour & de la charité ne fût que pour eux, & qu'il n'y eût rien pour lui que la simple vûë interieure de l'esprit, & la pure intention du cœur. Ainsi aprés qu'on s'est épuisé pour procurer quelque bien à ses semblables, on a des contentemens & des satisfactions d'esprit qui valent incompa-

rablement plus que toutes les petites joyes qui peuvent venir d'ailleurs.

La raiſon & la bonne conſcience ſont donc ſans doute les regles & les meſures communes des bons offices, que les hommes ſe doivent reciproquement pour la conſervation de leur ſocieté : mais l'amour propre & l'interêt leur ôtent ſouvent toute leur juſteſſe, en engageāt les hommes à raiſonner comme il leur plaît, & à ſe faire des conſciences à leur mode. C'eſt pourquoi la Providence a voulu qu'il y eût parmi les hommes des Loix & des Puiſſances, pour donner des bornes à la liberté des eſprits, & les ranger à l'obéiſſance, qui eſt dûë à toute ſorte de ſuperiorité, ſoit dans l'Etat, ſoit dans la Religion. Or il eſt tres important de ſçavoir au vray juſques où ces Loix, & toutes les volontez des Superieurs temporels ou ſpirituels doivēt être ſuivies, pour être aſſûrez de nôtre devoir à l'égard des autres, & de celuy des autres à l'égard de nous,

Anima legis ratio.

felon le rang & la condition à laquelle il a plû à la Providence de nous attacher.

CHAPITRE VIII.

Eclairciſſement du troiſiéme doute : Quelle obéiſſance on doit aux loix & à toute ſorte de Superieurs, ſoit dans l'Etat, ſoit dans la Religion.

Il y a des Loix divines, il y en a d'humaines, & de naturelles.

Des Loix divines.

LEs loix divines ont Dieu même pour garant & pour témoin des verités qu'elles nous propoſent, c'eſt pourquoy elles doivent être ſuivies & embraſſées ſans reſerve & ſans aucune reſtriction, dans toutes les choſes qu'elles exigent de nous ; parce que Dieu étant la verité ſouveraine, lors qu'il nous commande de croire une choſe, & de ſoûmettre toutes nos lumieres à ſes volontez, le ſeul commande-

ment qu'il nous en fait, nous eſt un témoignage tres-ſuffiſant pour nous convaincre de la verité qu'il nous propoſe.

C'eſt ainſi que nous ſommes obligez à croire toutes les veritez de la Foy, & les principes de nôtre Religion, à cauſe de leur certitude, qui eſt la ſource & l'origine de l'obligation tres-étroite que nous avons de les croire, comme elle eſt l'unique motif qui doit nous convaincre de la verité infaillible qu'elles contiennent. En ſorte qu'il n'y a rien qui nous puiſſe tenir dans le doute & dans l'irreſolution, lors qu'il s'agit d'embraſſer & de faire les choſes qui nous ſont commandées de Dieu, & compriſes dans ſes ſaintes Loix; puiſque la raiſon même nous apprend qu'il ne faut pas raiſonner pour s'y déterminer, & que l'autorité divine qui les ordonne, ſuffit pour les rendre bonnes & veritables.

Ainſi c'eſt la raiſon qui abat les hommes aux pieds des Autels & des puiſſances de l'Egliſe, pour leur

soûmettre toutes leurs lumieres, à cause qu'elles sont comme les depositaires des veritez divines : c'est elle même qui nous fait embrasser sans reserve tout ce qui compose sa foy : c'est elle qui nous empêche d'opposer nos foibles lumieres à ses décisions : c'est elle enfin qui ne nous fait rien trouver de si raisonnable que de soûmettre nos propres connoissances & nos raisonnemens à une autorité si sainte & si venerable, si conforme à la bonté de Dieu, & à la nature même des hommes. Car n'étant pas capables de connoître toûjours bien les choses les plus relevées, & aimant d'ailleurs à s'épargner la peine de les apprendre par des longues applications, ils doivent ressentir d'autant plus de joye & de satisfaction, lors qu'on leur propose ce qui en est, qu'ils ont plus de confiance & d'estime pour l'autorité qui le leur enseigne.

Autoritati cedere magnum compendium, & nullus labor.

Des Loix naturelles.

POur ce qui eſt des Loix naturelles, il faut prendre garde que toutes les choſes qui ſont mauvaiſes à leur égard, ſont auſſi toûjours mauvaiſes en elles-mêmes. Ainſi lors que la volonté ſe porte à quelque choſe qui eſt mauvaiſe ſelon ces loix, elle ſe porte à une choſe naturellement mauvaiſe : & parce que ces ſortes de choſes ſe preſentent toûjours à l'eſprit telles qu'elles ſont, pour peu d'attention qu'on y faſſe, il n'eſt pas difficile de ſe déterminer à les ſuivre, ou à les éviter dans les concurrences. Et c'eſt pour cela qu'on n'a pas coûtume d'excuſer le violement apparent d'une loy naturelle, ſur l'ignorance & le défaut de lumiere de celui qui en eſt coupable.

Des Loix humaines.

POur ce qui regarde les Loix poſitives & purement humaines, qui ne ſont appuyées que ſur la foy & ſur le témoignage des

hommes, il eſt à remarquer qu'encore que toutes les choſes qu'elles permettent ſoient eſſentiellement bonnes, toutes celles qu'elles défendent ne ſont pas pour cela eſſentiellement mauvaiſes, mais plûtôt bonnes, ou du moins indifferentes. En ſorte que toute la malice qu'elles contiennent, conſiſte en ce qu'elles ſont défenduës.

Ainſi la volonté qui s'y porte, ſe porte à des choſes qui d'elles-mêmes ſont bonnes ou indifferentes; & ſi on ignore abſolument qu'elles ſoient défenduës, alors on ne conſent au mal en aucune maniere, ſi ce n'eſt que l'on ait negligé de l'apprendre. Toute la difficulté qui reſte conſiſte donc à ſçavoir ce que l'on doit à l'autorité des puiſſances humaines, & juſques où leurs volontez doivent être ſuivies, lors qu'elles nous ſont connuës & propoſées, ſoit en matieres civiles ou en matiere de Religion & de conſcience.

Cogitationis. C'eſt une maxime tres-conſtante dans le Droit, & generalement

obſervée dans les tribunaux où ſe rend la Juſtice. Que nul ne peut être puni pour avoir conçû de mauvais deſſeins, ou formé quelque attentat, ſi ſes actions ne le découvrent; c'eſt à dire, ſi les ſuites, où les efforts que l'on fait pour les executer, ne les rendent coupables.

pœnam nemo ſuſtinet. l. cogitationis ff. de pœnis.

Les hommes ſont à la verité reſponſables au public de leurs actions & de leur conduite exterieure, & ils ſont obligez de les rendre toûjours conformes aux loix du Prince, aux Coûtumes du païs, & aux volontez mêmes de tous ceux que la Providence a établis ſur eux pour les gouverner, lors qu'elles ne ſont aucunement contraires à l'interêt de Dieu & de leur conſcience. Mais il n'y a point de Puiſſance ſi relevée & ſi abſoluë dans le monde, qui les puiſſe obliger de ſa propre autorité à rendre compte à perſonne de leurs penſées, & de l'état de leurs conſciences; parce qu'il n'y a point d'eſprit ſi ſubtil & ſi pénetrant qui puiſſe percer les ſecrets d'un cœur, & les appercevoir

en aucune maniere, tandis que celui qui les forme en veut demeurer le maître. Dieu seul se peut attribuer le droit d'en connoître, & il est si jaloux de ce pouvoir, que l'Ecriture le luy attribuë toûjours comme l'un des titres les plus particuliers, & les plus relevez de sa grandeur. C'est sur ce principe qu'il est aisé de remarquer l'insigne difference que l'on doit établir entre les Puissances seculieres, & les Puissances de la Religion, pour sçavoir parfaitement ce que l'on doit aux unes & aux autres.

Principio rerũ, gentium, nationũ, imperiũ penes reges erat, & arbitria principium pro legibus erant.

Le droit que les Souverains ont dans le monde sur les personnes & sur les biens de leurs Sujets, est un droit que la nature & la Providence qui la gouverne, leur a donné dés leur premiere institution, & qu'ils sont même obligez de faire valoir. C'est un droit de domination qui leur permet de commander par authorité, & de tout faire par loix & commandemens. Et personne ne peut resister à leurs volontez sans crime de rebellion : quel-

ques injuſtes que ſoient leurs ordres, on eſt toûjours obligé à les ſuivre, pourveu qu'ils ne tendent pas à des choſes qui ſoient contraires aux Loix Divines,& à la bonne conſcience. Ils negligent quand il leur plaît, les interêts des particuliers, pour ſurvenir aux neceſſitez publiques de tout le corps de l'Etat; & lors qu'il eſt beſoin d'en ſacrifier quelques-uns pour la conſervation du bien public, ceux que le Prince choiſit pour en être les victimes,n'ont pas plus de raiſon& de juſtice de ſe plaindre de lui,qu'il y en pourroit avoir dans les reproches qu'un malade feroit à ſon Medecin,de lui avoir fait tirer du ſang aux bras, aux pieds, ou en quelque autre partie de ſon corps,pour ſauver le reſte.

Mais il n'en eſt pas de même des Puiſſances de l'Egliſe ſur leseſprits, & ſur les conſciences. Ceux qui la gouvernent dans l'eſprit de Dieu, ne commandent pas en maîtres & en Rois, mais en Peres & en Apôtres, ſe reſſouvenant toûjours de

chacun puisse commander en maître dans le monde, il n'empêche pas pour cela en aucune façon, que les esprits ne soient libres dans tous les hommes. Au contraire, entre toutes les perfections qui relevent davantage leur condition, il n'y en a point que l'Ecriture vante tant que cette liberté ; & comme elle est la chose du monde qui leur est la plus chere, il n'y a point aussi de contrainte plus violente, que celle qu'ils souffrent, quand on la leur veut ravir.

C'est tout ce qu'ils peuvent faire que de la soûmettre à l'authorité de Dieu-même dans les choses qui leur sont proposées de sa part; & ils ne le font en effet, que parce qu'ils sont assurez qu'il ne peut les tromper. Mais ils n'ont pas la même raison de se fier aux paroles & à la foy des hommes, & de croire tout ce qu'ils veulent les obliger de croire de leur part; parce qu'ils se trompent facilement dans les jugemens qu'ils font de la plûpart des choses.

Ainsi, quand les Souverains Spirituels des consciences proposent quelque chose aux Fideles, comme une verité, & qu'ils leur commandent de la croire, ils n'ont que deux moyens de leur imposer cette necessité, l'un est l'authorité divine, qu'ils peuvent employer à l'égard des choses, qui sont de foy & de revelation divine : l'autre est l'authorité de la raison, qui oblige à croire les veritez que son évidence fait voir dans les choses qui sont de son étenduë; c'est à dire, qui sont de foy humaine. On a déja montré, qu'il n'y a point d'homme si vain qui ne se croye obligé de soûmettre les pensées de son Ame, à tout ce qui luy est proposé de la part de Dieu. Et à l'égard des choses de fait qui dépendent tout-à-fait du jugement & de l'information des hommes, quand elles sont proposées à croire de telle sorte, que la notorieté même des choses, où l'évidence de la raison fait voir au vray ce qui en est, ce seroit être du dernier déraisonnable, & avoir perdu

le sens commun, que d'y refuser son consentement : & quiconque agiroit de la sorte meriteroit qu'on le traitât de temeraire, d'opiniâtre, & de rebelle à la raison, pour ne pas dire de fou, d'extravagant.

Mais aussi quand ces sortes de choses ne sont pas notoires ni évidentes d'elles-mêmes, il n'y a nulle authorité purement humaine & sujette à l'erreur, qui puisse imposer à personne la necessité de les approuver en renonçant aux doutes raisonnables & aux raisons tres-fortes qu'on peut avoir du contraire, sans éclaircir auparavant ces doutes, par de nouvelles lumieres. Autrement ce seroit une injustice manifeste, & une espece de tyrannie de vouloir par authorité, contraindre le monde à approuver des choses que Dieu & la raison n'obligent point à croire ; de forcer les hommes à recevoir pour vray ce qu'ils reconnoissent eux-mêmes, pour une fausseté & pour un mensonge, & par consequent à juger des choses contre leur propre con-

ſcience : ce qui eſt le peché le plus deteſtable devant Dieu, & le plus directement contraire aux loix de la nature & de la raiſon, qui ne permet à perſonne de recevoir pour bonnes & pour veritables,les choſes qu'on luy propoſe, qu'aprés les avoir connuës telles;à moins qu'elles ne ſoient appuyées ſur une autorité qui ne puiſſe errer.

C'eſt à mon avis, ſur ce principe que tant de ſaints Evêques, tant de Docteurs & de Sçavans de ce Royaume, ſe ſont intereſſez à faire connoître en ce tems, l'importante neceſſité qu'il y a de bien diſtinguer les faits d'avec les dogmes dans les jugemens que l'Egliſe rend des Auteurs,& de leur doctrine, & qu'ils enſeignent que dans toutes les affaires purement humaines ſoit Civiles, ou Eccleſiaſtiques, qui ne ſe jugent que par des voyes humaines, & par des lumieres ſemblables, qui ſont toutes ſujettes à l'illuſion & à l'erreur, l'on ne doit pas gêner les eſprits pour les faire entrer dans l'appro-

bation de ce que les Superieurs font comme étant juste & équitable, il suffit qu'on respecte leurs ordres par une soûmission de discipline, & par une obeissance de subordination; mais on n'est pas toûjours dans la necessité de les approuver, & de les croire justes, lors même qu'on est dans la necessité de les executer ?

Car comme ce sont deux choses bien differentes, que d'être obligé d'obéïr à un Superieur, & d'être obligé de croire que la chose qu'il commande soit juste; aussi doit on distinguer deux sortes d'obéïssances.

L'une qu'on peut proprement appeller une obéïssance de discipline & de subordination, comme quand un Souverain exige quelque nouveau tribut d'une Province, qui ne croit pas en devoir être chargée; quelque remontrance qu'elle fasse, & quelque doute qu'on ait de la justice de cette exaction, si le Prince le veut absolument, on est obligé de luy obéïr; & si on y resiste il

peut y contraindre, & traitter de désobeïssans & de rebelles; mais cette désobéïssance ne marque rien qu'une resistance à l'autorité exterieure, & on n'est pas pour cela obligé de quitter le doute où l'on est, & d'approuver l'exaction de ce tribut.

Aussi jamais Politique ne s'est avisé de croire que pour tenir un Etat en paix, il soit necessaire que les Citoyens demeurent persuadez que toutes les ordonnances qui s'y font, & les jugemens qui s'y rendent, & qu'en un mot toutes les volontez des Souverains soient justes & équitables; mais on s'est toûjours contenté d'exiger des peuples cette obéïssance que les Saints ont renduë de tout tems aux puissances seculieres, selon le conseil de l'Evangile. Car s'ils ont quelquesfois refusé de leur obéïr, c'étoit seulement dans les choses où il y alloit de l'interêt de Dieu & de leur conscience, qu'ils ont toûjours préferé à toute autre chose, & défenduë jusques à la mort.

L'autre est une obéïssance de conviction interieure & de creance, qui ne se peut & ne se doit rendre qu'aux choses que la certitude de la Foy, & l'évidence de la raison nous engage à croire: en sorte que quelque chose que l'on nous ordonne de croire, on ne peut en conscience être obligé de l'approuver, si elle n'est fondée sur une autorité infaillible, comme les veritez de la Foy & les Mysteres de nôtre Religion, c'est-à-dire, si celuy qui la propose n'a le pouvoir de luy-même de la rendre certaine (ce qui n'appartient qu'à Dieu seul,) ou qu'il ne la propose avec tous les signes de certitude qui obligent à croire une verité, non par l'autorité de celuy qui commande de l'approuver, mais par la seule autorité de la raison qui commande de croire raisonnablement les choses, dont on ne peut raisonnablement douter.

Car dans quelque doute que soit un esprit, il doit en sortir aussi-tôt qu'il apperçoit toutes les circonstances & les signes de certitude,

qui l'obligent à se déterminer à l'un des contraires plûtôt qu'à l'autre. Mais pour lors, c'est la Loy generale de la raison qui fait, qu'il s'y détermine; parce qu'elle ne permet à personne d'agir déraisonnablement, & contre les lumieres du sens commun. Ainsi on voit que l'on doit à l'Eglise dans les decisions & les jugemens qu'elle fait sur les matieres de la Foy, & les revelations Divines, non seulement une obeïssance d'action & de discipline, mais encore une obeïssance de conviction & de creance pour toutes les verités qu'elle a reçûës de Dieu, & qu'elle nous propose de sa part. Et il faut de necessité que nous les ayons toutes deux en cette rencontre; puisque c'est en cela que consiste la grande affaire de l'éternité, *qui fecerit & crediderit, salvus erit.*

Mais à l'égard des veritez qui dépendent du témoignage, & de l'information des hommes, on peut bien être obligé à une obeïssance exterieure & de subordination, qui

n'enferme aucune creance ; Mais il n'y a point de puiſſance humaine qui puiſſe en exiger davantage, ny s'attribuer le droit d'attenter ſur la liberté des eſprits, & de captiver la raiſon dans la creance des choſes qu'elle propoſe, ſi, comme il vient d'être dit, elle n'a le pouvoir d'elle-même de les rendre certaines, ſi elles ne ſont de notorieté publique, ou ſi elle ne les propoſe enfin d'une maniere ſi claire & ſi évidente, qu'il ne reſte aucun ſujet d'en douter.

Et c'eſt ce qui donne lieu d'expliquer ici cette Regle de morale : Que dans les choſes douteuſes, il faut ſuivre l'opinion du ſuperieur qui a la préſomption du Droit ; ou Qu'on eſt obligé d'obeïr au ſuperieur dans le doute, ce qui eſt la même choſe.

La diſtinction que nous avons miſe enrre l'obeiſſance d'action, & l'obeiſſance de creance & de conviction, fait voir aſſez clairement que cette regle : Que dans le doute il faut ſuivre l'opinion du ſuperieur,

ne s'entend nullement des opinions de l'esprit, c'est à dire, que personne n'a jamais pensé, que quand on doute de l'opinion d'un superieur, il faille suivre cette même opinion, c'est à dire, la croire veritable. Car on ne peut raisonnablement cesser de douter, que par une raison qui persuade que la chose n'est pas douteuse: or quand on doute si l'opinion d'un superieur sur un point de fait est veritable, son sentiment est douteux à ceux qui sont dans cette disposition. Il est donc impossible que la consideration de ce sentiment les puisse porter à n'en point douter.

Mais elle se doit seulement entendre de l'éxécution exterieure de ces opinions, lors qu'elle n'enferme point l'opinion même. Car il y a plusieurs commandemens des superieurs de l'équité desquels on peut douter, & ausquels neanmoins on est obligé d'obéïr dans le doute; parce que cette obeïssance n'enferme point que l'on quitte ce doute, ni qu'on embrasse une opinion contraire.

ttaire. Par exemple : Un Roy, comme il a déja été dit, exige un tribut de ses sujets. Je doute si le tribut est juste, mais dans le doute la presomption étant du côté du superieur, je suis obligé de luy obeïr dans cette action exterieure du payement du tribut.

C'est par cette raison qu'on peut excuser les soldats qui servent leur Prince dans une guerre qui n'est pas visiblement juste ; car ils ne prêtent pas au Roy leurs opinions, mais le ministere de leurs bras qui peut subsister avec le doute. C'est pourquoy ces mêmes soldats qui assistent le Roy de leurs épées, parce qu'ils ne sçavent pas qu'il ait tort, ne le pourroient pas néanmoins assister de leur témoignage, ni signer que la guerre qu'il a entreprise soit juste, lors qu'ils en doutent ; parce que le doute suffit pour prêter au Roy un ministere exterieur, mais il ne suffit pas pour rendre un témoignage qui demande une persuasion & une conviction interieure.

Il eſt donc évident par cette diſtinction & par cet exemple, auquel on en peut ajoûter une infinité d'autres, que cette regle : Qu'on eſt obligé d'obéir au ſuperieur dans le doute, ne ſe peut & ne ſe doit appliquer qu'aux actions exterieures d'obéiſſance, qui n'enferment pas une approbation poſitive & une créance interieure de la verité de l'opinion du ſuperieur, ou de l'équité de ſon commandement. Mais qu'elle ne peut s'appliquer en aucune façon au doute même, ni par conſequent aux actions exterieures qui enferment une opinion contraire à ce doute.

Suppoſons, par exemple, qu'un homme étant accablé par la calomnie, ſoit declaré convaincu ſur des propoſitions de faux témoins, d'avoir enſeigné des impietez qu'il n'auroit point enſeignées, & qu'enſuite on lui impoſe deux ſortes de peines ; l'une de ne point dire la Meſſe pendant ſix mois, & l'autre de retracter publiquement ces impietez, dont on pretendoit l'avoir

convaincu, il eſt certain que cet homme ſe peut ſoûmettre à la premiere de ces peines, ſans croire pour cela qu'il ſoit coupable du crime qu'on lui impoſe, parce que d'autres que des coupables peuvent être ſeparez de l'Autel, & s'en ſeparer eux-mêmes par humilité.

Mais il ne pourroit pas ſe ſoûmettre de même à la ſeconde peine; étant aſſûré qu'il n'auroit jamais enſeigné ces impietez; parce que la loy de Dieu qui nous défend de porter un faux témoignage contre le prochain, nous défend auſſi d'en porter contre nous-mêmes. Ce que nous voyons confirmé par le miracle que Dieu fit, au rapport de S. Jerôme, en faveur d'une femme qui fut frappée ſept fois par l'épée du bourreau ſans pouvoir être bleſſée, & qui ne voulut jamais avoüer d'être coupable de l'adultere, qu'avoit avoüé par la crainte des tourmens, celuy qui étoit accuſé de l'avoir commis avec elle.

A a ij

CHAPITRE XI.

De la maniere de se déterminer dans le doute, & d'en sortir avec seureté de conscience dans toutes les choses qui se presentent, & qui viennent en usage.

CEux qui aiment Dieu & la pureté de leur conscience, se servent autant qu'ils peuvent, d'une lumiere vive & forte en tout ce qu'ils entreprennent. Quelque chose qui se presente à leur esprit, & de quelque maniere qu'il faille agir, la crainte qu'ils ont de perdre Dieu de vûë, & de soüiller leur conscience, fait qu'ils ne s'y déterminent presque jamais, sans avoir fait auparavant leur possible pour acquerir une connoissance assûrée du bien ou du mal, de la verité ou de la fausseté qui s'y rencontre.

Mais parce qu'on ne trouve pas toûjours d'abord si facilement cette certitude dans les choses qui viennent en usage, & qui dépendent

du témoignage & de l'institution des hommes, & que cependant la necessité d'agir nous presse & nous oblige à nous déterminer, avant que nous ayons trouvé des raisons certaines qui nous portent à suivre une opinion plûtôt qu'une autre, le défaut de loisir nous reduit bien souvent à nous contenter d'une simple probabilité pour nous déterminer dans les choses qui nous paroissent douteuses. Et comme ces sortes de choses sont tres-frequentes dans le monde, il est tres-important de sçavoir au moins quelle sorte de probabilité nous peut servir, pour assûrer si bien nôtre conduite à leur égard, qu'elle mette nôtre conscience en seureté, & à couvert des remords & des repentirs, quoy qu'elle se trouve fausse aprés l'avoir suivie.

La seureté de conscience ne peut venir d'ailleurs que de l'assûrance & du témoignage que chacun peut se rendre à soy-même d'avoir fait son possible pour connoître ce qui est le meilleur, & n'être point détourné

de l'embrasser aprés l'avoir connu. Or s'il est vray en quelque sens que l'on puisse se rendre à soy-même ce témoignage, aprés avoir suivi une opinion probable, quoy que fausse, ce ne peut être que lors que l'on s'y est determiné de bonne foy, & qu'on l'a crûë non seulement probable, mais veritable : ou bien lors qu'on s'est reglé sur le sentiment des personnes sages & judicieuses, & dont le merite étoit connu de plusieurs, ou plûtôt parce que dans la necessité où l'on étoit de se déterminer, il n'étoit pas moralement possible d'en trouver de plus veritables ; car alors on agit avec toute la certitude possible, puisque la conscience sert ensuite de témoins qu'on n'en pouvoit pas avoir une plus grande dans le tems auquel on s'est vû obligé de sortir du doute & de l'irresolution.

Il s'agit donc à present de trouver des moïens pour regler si bien nôtre conduite, que nous puissions toûjours nous conserver cette seureté de conscience dans toutes les

affaires & les occurrences de la vie, où le doute & l'irresolution se pourroit rencontrer. Or nous ne pouvons être irresolus & dans le doute à l'égard des choses qui se presentent à faire, qu'en deux manieres.

La premiere, lors qu'il arrive que les opinions sont partagées & contrariées par des raisons apparemment certaines de part & d'autre ; & le plus seur en cette rencontre est de choisir les plus moderées & les plus éloignées de l'excés, & sur tout qui soient communément reçûës dans l'usage par les mieux sensez, avec lesquels on a à vivre ; parce que ce sont probablement les plus commodes & les meilleures pour la pratique, tout excés ayant coûtume d'être mauvais.

La seconde, lors qu'on ne peut avoir de demonstrations certaines de la verité que l'on cherche ; & pour lors on ne doit pas laisser de prendre parti, & d'embrasser les opinions qui paroissent les plus

vrai-semblables touchant ce qui vient en usage ; car c'est une maxime dont on ne peut douter, que lors qu'il n'est pas en nôtre pouvoir de discerner quel est le plus vray, nous devons suivre au moins le plus probable. Mais que faire, s'il arrive que nous trouvions autant de probabilité aux unes qu'aux autres? Il en faut choisir une entre les autres, dit Mr. Descartes, & aprés l'avoir embrassée, ne la considerer plus comme probable en ce qu'elle se rapporte à la pratique, mais plûtôt comme tres-certaine ; parce que la raison qui nous y a fait déterminer alors s'est trouvée telle, & que nous n'en connoissions point d'autres qu'on pût juger meilleures ni plus certaines, sur tout dans les affaires qui ne souffrent point de délay.

Ainsi lorsque nous serons dans la necessité d'agir, & de nous déterminer à quelque parti, tel que puisse être l'irresolution qui se trouvera dans nos jugemens, elle n'empéchera pas qu'il n'y ait toute

la fermeté possible dans nos actions; parce que si l'on ne suit pas une opinion douteuse que par cette seule raison qu'on n'en connoît point d'autre qui puisse être jugée alors plus assûrée, & que l'on soit dans le dessein, non seulement de la chãger lors qu'on en trouvera une meilleure & plus sûre ; mais méme de ne perdre aucune occasion d'en chercher, il est évident que l'esprit demeure toûjours libre dans cet état, puis qu'il considere toûjours comme douteux ce qui est douteux: & que par consequent nous agissons avec autant de fermeté en cette rencontre, que si la raison qui nous y détermine en ce moment, étoit tres-certaine. Et nous ne nous engageons pas pour cela à l'erreur, puisque l'entendement demeure libre pour envisager la chose telle qu'elle est: mais il arrive seulement que la fermeté de resolution que nous avons alors pour agir, se trouve comme une vertu placée entre deux vices, qui sont l'irresolution, qui cause les repentirs, &

l'opiniâtreté qui engage ordinairement à l'erreur.

Ce raisonnement nous doit, ce semble, faire assez connoître que ceux qui font leur possible pour se bien servir de toutes leurs lumieres à discerner les choses qui sont les meilleures dans leur conduite, avec une ferme resolution de les suivre, semblent être à couvert de tous les repentirs, & par la suite en état de vivre toûjours heureux. Car pour douteuses qu'ayent été les raisons qu'ils ont suivies en se déterminant à quelque chose que ce soit, s'il ne leur a pas été possible dans le tems d'en découvrir de meilleurs, ils auront toûjours un juste sujet d'être contens ; parce qu'il leur doit suffire que leur conscience ne leur reproche pas d'avoir manqué de resolution & de vertu pour executer toutes les choses qu'ils ont jugées être les meilleures, aprés les avoir examinées autant qu'il leur a été possible. Et certes il n'y a point d'apparence qu'on doive se repentir, lors qu'on est assûré d'avoir

fait tout ce qu'on devoit raiſonnablement faire dans le temps qu'on s'eſt vû obligé de ſe reſoudre à l'éxecution de ce qui ſe preſentoit à faire, encore qu'il arrive qu'y repenſant aprés à loiſir, on juge qu'on n'a pas bien fait.

Mais ſi on a quelque veritable ſujet de ſe repentir, c'eſt lors qu'on a fait quelque choſe contre ſa propre conſcience, quand bien même on recónoîtroit dans la ſuite qu'on auroit bien fait, & que la réüſſite ſeroit plus heureuſe qu'on n'avoit penſé. Et c'eſt ce qui a fait dire avec tant de raiſon à un Payen même, que la force de la bonne conſcience eſt telle qu'elle peut ſervir toute ſeule, ſoit à nous condamner, ſoit à nous abſoudre, & que c'eſt pour cela ſeul qu'on ne voit jamais que les innocens tremblent, ni que les coupables ſoient en ſeureté. Mais ce qu'on en peut dire de plus certain & de plus veritable, c'eſt que l'homme ne doit répondre en ce monde que de ſes penſées, parce qu'il n'y a qu'elles qui ſoient en ſon

pouvoir, & qu'il ne diſpoſe pas ainſi des autres choſes qui dépendent toutes de la fortune, & qu'il y auroit même de la folie à vouloir ſe rendre maître du hazard qui les gouverne, étant impoſſible de connoître les cauſes d'une choſe ſi incertaine.

Auſſi la nature de l'eſprit humain n'eſt pas de tout connoître, ni de juger toûjours bien, non ſeulement ſur le champ, mais même lors qu'on a tout le tems, & le loiſir neceſſaire pour prendre ſes précautions & ſes meſures. C'eſt pourquoy aprés les veritez precedentes, il en faut encore trouver une qui nous aprenne à nous bien conduire generalement dans toutes les choſes qui peuvent ſervir ou nuire au contentement de la vie & au repos de la conſcience, & qui nous ſoit comme un remede toûjours preſent contre les regrets & les repentirs, qui nous pourroient venir des mauvais ſuccez de nos deſſeins & de nos entrepriſes.

CHAPITRE X.

Cinquiéme & derniere verité touchant nôtre conduite au regard de tout ce qui peut nuire ou cõtribuer au contẽtement de cette vie, aprés nous être determiné à un party.

IL faudroit avoir une ſcience infinie pour ſçavoir parfaitement choiſir les biens qu'on doit ſuivre dans les occurrences de cette vie, & prévenir tous les maux qui s'y rencontrent, ou que la prudence humaine fût maîtreſſe des évenemens, pour n'avoir jamais de repentir aprés s'être déterminé à quelque parti; parce que la plûpart des choſes du monde ne ſe font jamais voir d'abord telles qu'elles ſont, & qu'il n'y en a preſque point qu'on ne puiſſe regarder d'un biais qui les faſſe paroître bonnes, & de quelque autre qui nous y faſſe remarquer des défauts. C'eſt ce qui a fait dire à d'habiles gens, que le ſecret le plus commode pour vivre con-

tent, étoit de considerer toûjours les choses du côté qu'elles contribuënt le plus à nôtre avantage.

Cet avis est tres-recevable lorsque les diverses considerations qu'on a sur une même chose sont également vrayes. Car si les unes nous portent à être content & que les autres nous en empêchent, alors la prudence veut que nous suivions celles qui nous donnent le plus de satisfaction. Mais si elles sont douteuses, quoique la maxime que nous avons établie pour se déterminer avec seureté dans le doute, puisse suffire pour nous mettre à couvert des repentirs, le poids de l'amour propre, & la vûë de nos interéts pourroient peut être bien nous détourner de la suivre, pour nous rendre à des principes de commodité, plûtôt qu'à ceux de la raison. Et comme c'est une plus grande perfection de connoître la verité & de l'embrasser, lors méme qu'elle est contre nous, que de l'ignorer, il seroit bien difficile que nôtre conscience fût dans un par-

fait repos, si nous reconnoissions dans la suite que nous avons préferé l'amour propre à la raison, & nos interêts à la verité. C'est pourquoy il faut établir une cinquiéme verité qui serve d'un remede universel contre l'amour propre & l'interét, & generalement contre toutes sortes de desirs.

Il ne faut que se souvenir de ce qui a été dit dans la division des choses : que de toutes celles que nous sommes capables d'acquerir, il n'y a proprement que les biens de l'esprit dont l'acquisition soit en nôtre pouvoir, & que tous les autres biens du corps & de la fortune n'y sont aucunement soûmis : d'où je concluë le remede & la verité que je cherche, qui est que tous les biens que nous ne possedons pas, sont également indépendans de nôtre conduite ; & qu'ainsi lorsque nous nous sentons portez à en desirer quelqu'un de cette nature, qui nous manque, la raison nous oblige à tâcher de vaincre plûtôt nos de-

ſirs, que de vouloir par nôtre adreſſe regler les égaremens de la fortune, & de les changer plûtôt que l'ordre, que la Providence qui les conduit, a mis dans le monde. Car en s'accoûtumant ainſi à les conſiderer indépendans de nôtre conduite, nous nous accoûtumerons en même tems à ne les point deſirer.

En effet, d'où vient que nous deſirons certaines choſes plutôt que d'autres qui nous ſeroient peut-être plus avantageuſes, ſinon parce que nous n'avons toûjours crû que les unes dépendoient de nôtre conduite, & que les autres n'en dépendoient aucunement? Qui eſt l'homme en effet, qui ayant la raiſon libre, ait jamais deſiré d'avoir plus de langues ou plus de bras que les autres, & qui ſe ſoit fort tourmenté d'avoir un corps d'une matiere incorruptible & invulnerable, ou des aîles pour voler? Jamais on ne s'eſt aviſé de former ſerieuſement des deſirs de cette nature, ni de s'affliger de n'avoir pas ces

avantages pour cette ſeule raiſon, qu'on n'a jamais crû qu'ils fuſſent dûs à la nature de l'homme, ni qu'il fut aucunement capable de les acquerir par ſa conduite & ſon induſtrie.

Mais on deſire toûjours au contraire d'avoir plus de richeſſes & plus de ſanté, parce qu'on s'imagine que ces choſes ſont dûës à nôtre nature, & que nous pouvons de nous-mêmes les acquerir ; & on en eſt ſi bien perſuadé, que la recherche qu'on fait eſt preſque toute l'occupation des hommes en cette vie ; mais comme elles dépendent de cauſes tres-incertaines, tres-variables, & ſujettes à toute ſorte de revolutions, ceux qui courent aprés ont ſouvent des ſuccés tout contraires à ceux qu'ils ſe promettent, & c'eſt ce qui cauſe tous les regrets & les déplaiſirs dõt la plûpart du monde eſt affligé.

Les hommes ne ſe plaignent jamais que de deux choſes ; ſçavoir ou de la perte d'un bien preſent qu'ils croient pouvoir conſerver

par leur induſtrie, ou de la privation d'un bien abſent, qu'ils ſe croyoient en pouvoir d'acquerir. Et tous leurs chagrins ſe reduiſent à ce point, qu'ils croient tous que la conſervation des biens exterieurs qu'ils poſſedent, & l'acquiſition de ceux qui leur manquent, dépend de leur conduite ; en ſorte que s'ils pouvoient une fois ſe mettre cette verité devant les yeux, que toutes ces choſes ſont également indépendantes de leur conduite, & au deſſus de leurs forces, en s'accoûtumant à croire qu'il n'y a que leurs penſées qui ſoient veritablement en leur pouvoir, je m'aſſûre qu'ils n'auroient jamais de veritables déplaiſirs, quelque réüſſite qui leur arrivât dans leurs pourſuites & dans leurs entrepriſes.

Et cela même leur apprendroit à ne jamais deſirer que les choſes qu'ils ſeroient aſſûrez de pouvoir acquerir, & par conſequent à ſe rendre contens : juſques là qu'ayant ſuivi le conſeil de la raiſon, & fait leur mieux pour l'acquiſition des

choſes qui ſont hors d'eux, comme de la ſanté, de quelque argent, de quelque honneur, de quelque employ; s'ils manquent d'y réüſſir, ils n'en doivent pas être beaucoup touchez, les ayant auparavant conſiderez comme impoſſibles à leur égard. Car il eſt aſſez évident que nôtre volonté ne ſe porte naturellement à deſirer que les choſes que l'entendement luy propoſe comme poſſibles, & par conſequent ceux qui conſiderent tous les biens comme également indépendans de leur conduite, ne peuvent qu'ils ne ſoient dans une telle diſpoſition, en tâchant de les acquerir, qu'il ne leur reſte point d'autre ſujet de ſe repentir, que de n'avoir pas ſuivi le conſeil de leur raiſon; parce que le mauvais ſuccés qui arrivera enſuite ſans leur faute, aprés qu'ils auront fait leur mieux pour le détourner, ne pourra pas raiſonnablement les toucher davantage que celuy qu'on auroit de n'avoir pas plus de langues pour parler, plus de bras pour agir, des aîles pour

voler, ou des corps incorruptibles pour se défendre contre toutes les attaques & les incommoditez de la vie.

Cette maniere d'envisager les biens de ce monde, est assûrément le remede le plus souverain contre les mauvais succés & les disgraces de la fortune, & le plus puissant pour nous exempter des chagrins, qui sont les suites les plus ordinaires des desseins des hommes. Mais il n'est pas aisé à tout le monde de le bien appliquer, & de s'en servir avec toute la fermeté necessaire, qu'aprés en avoir fait un long exercice. C'est pourquoy l'on voit si peu de gens qui ayent assez de resolution pour s'en faire une habitude. On éprouve assez tous les jours que les maladies & les afflictions sont aussi naturelles à l'homme que la santé & les prosperitez: on voit par une infinité d'experiences, que le veritable plaisir ne dépend pas de l'aise du corps, & qu'on peut être content dans les maladies mêmes, & dans les afflictions, sur tout lors

qu'on eſt aſſûré de n'y être pas tombé par ſa faute, & qu'il n'eſt pas en nôtre pouvoir d'en ſortir quand il nous plaît. Auſſi ne dit-on pas que cela ſoit faux : mais parce que l'on n'a pas accoûtumé de ſe ſervir de la raiſon dans les maux qui arrivent, on ne conſidere ordinairement dans le monde les remedes qu'elle nous donne, que comme des choſes qui ne ſont bonnes qu'à des Philoſophes, & l'on ſe perſuade qu'il faut être tout eſprit pour les mettre en uſage.

C'eſt une choſe aſſez ordinaire aux hommes, lors qu'on leur propoſe une verité d'une maniere convaincante, de la conſiderer toûjours comme une nouvelle ſubtilité de Philoſophe, ſans ſe ſoucier beaucoup de la mettre en uſage. Il eſt vray que le plaiſir qu'on prend dans les Ecoles à forcer les eſprits à trouver des tours de raiſonnemens pour ébloüir le monde, & faire voir que le noir eſt blanc, fait bien ſouvent qu'on n'a pas toute la créance poſſible à tout ce qui ſent

tant ſoit peu le Philoſophe ; mais en cette rencontre où c'eſt la raiſon toute pure qui agit ſans aucun artifice, & ſur une matiere qui regarde generalement tous les hommes, il n'y a point de rafinement caché ; il ſuffit d'être homme, & d'avoir le ſens commun pour connoître que ce n'eſt pas une invention étudiée, mais une leçon que nous dicte la lumiere naturelle de la raiſon, pour nous apprendre à joüir du repos de la conſcience, & à n'avoir jamais de repentirs, qui ſont les ſeuls obſtacles à nos contentemens.

Le ſecret n'eſt pas grand, & l'on ne dit rien que la raiſon & l'experience n'enſeigne à tout le monde, lors qu'on avance comme une verité: que toutes les choſes que nous tâchons d'acquerir par nôtre conduite, ſont également éloignées de nôtre pouvoir, & qu'elles dépendent plus du hazard que de nous, il n'y a rien de plus intelligible ni de plus utile que le remede qu'on en tire pour tout ce qui peut cauſer

du chagrin aux hommes, qui eſt, qu'ayant ſuivi le conſeil de la raiſon,& fait ſon mieux pour acquerir quelque bien qu'elle nous faiſoit conſiderer au nombre de ceux qui ſont indépendans de nous, ſi nous manquons de l'acquerir, il ne nous doit pas reſter d'autre déplaiſir d'en être privez ſans nôtre faute, que celui de n'avoir pas été les maîtres du hazard,ni les moteurs des cauſes cachées des revolutions ordinaires: ou plûtôt de n'avoir pû nous mettre en la place de la Providence, pour gouverner le monde, c'eſt à dire en un mot, qu'il y auroit de la foibleſſe à s'en affliger.

Voilà donc tout le myſtere & le ſecret du remede general contre tous les déplaiſirs de la vie, à découvert. Conſiderer & croire que tous les biens du corps & de la fortune ne ſont aucunement au pouvoir des hommes, pour n'être pas plus touché en les perdant, ou en manquant de les acquerir, que de n'avoir pas eu pour pere le plus grand Roy du monde.

Ceux qui auroient peine à se laisser persuader de cette verité, ou qui voudroient s'attribuer quelque pouvoir sur les choses du monde, n'ont qu'à consulter l'experience pour apprendre ce qui en est. Elle en donne des leçons assez ordinaires : c'est elle qui a si bien enseigné de tout tems ce remede à tant de grands hommes qui se sont toûjours ris de toutes les disgraces & de tous les coups de la fortune ; c'est avec ce remede qu'ils ont pû se soustraire de l'empire de cette aveugle, & qu'ils se sont toûjours mis au dessus de ceux qu'elle s'efforçoit d'élever ; c'est enfin avec ce remede qu'ils ont encore osé disputer de la felicité avec leurs Dieux mêmes, parmi les douleurs & la pauvreté ; parce que considerant dans la vaste étenduë de leurs desirs qu'un moment leur ravissoit ce qu'ils ne pouvoient acquerir ni conserver qu'avec de grands soins & de longues fatigues, souvent inutiles ; ils ont crû qu'ils devoient se resserrer dans les bornes qui leur

étoient

étoient preſcrites par la nature, & ne deſirer plus que les choſes que la raiſon leur faiſoit raiſonnablement deſirer au monde. Et c'eſt dans cette retraite qu'ayant appris de cette ſage directrice, que de toutes les choſes qui ſe font deſirer des hommes, il n'y en a point qui ſoient proprement à eux, & dont ils puiſſent répondre que leurs penſées, ils ſe ſont auſſi-tôt reſolus de ſe défaire de toute l'affection qu'ils pouvoient avoir pour toutes les autres choſes, & ont diſpoſé enſuite ſi abſolument de leur eſprit, de leur liberté, & par conſequent de toutes les autres choſes, qu'ils ont eu ſujet de s'eſtimer plus riches, plus puiſſans, plus libres & plus heureux que les plus favoriſez de la nature & de la fortune, qui n'ont jamais diſpoſé comme eux, avec tant de facilité de tout ce qu'ils ont voulu.

J'avouë qu'il eſt bien difficile de demeurer ferme & conſtant dans une diſpoſition d'eſprit ſi belle & ſi genereuſe, parmi les dereglemens

qui ſont ſi frequens dans le monde, où les idées des biens & des maux ſont ſi vives ,où les faux & les veritables plaiſirs font des impreſſions ſi fortes ſur les eſprits, qu'elles les ébloüiſſent par des illuſions preſque continuelles, & leur font perdre à tout moment de vûë les veritables raiſons qui les pourroient tenir attachez au bien. Et comme les hommes ſe portent ordinairement à tout ce qui leur paroît le plus facile, ils ſe rangent auſſi volontiers du côté de ce qui favoriſe le plus l'inclination & l'amour propre. En ſorte qu'il eſt toûjours tres-dangereux que nous ne ſoyons trompez par ces fauſſes conſeilleres, & qu'elles n'ébranlent fort nos reſolutions par les violences ſecrettes qu'elles font ſur nos ames; & c'eſt ce qui donne occaſion à pluſieurs, de dire qu'il eſt plus aiſé de vanter la vertu, que de la mettre en uſage. Mais il faut avoüer auſſi que pour peu que l'on s'accoûtume à conduire ſes actions & ſes penſées, & à les regler ſur ces

veritez, on ne manquera pas de se la rendre aisée dans toutes les rencontres, & de la faire servir de regle à tous les mouvemens de nôtre ame, qui est la derniere perfection d'une vertu solide, & le chef-d'œuvre des plus experts en cet *Art de vivre heureux*.

CHAPITRE XI.

Que la connoissance des veritez précédentes rend la vertu aisée & suffit pour nous rendre heureux de nous-mêmes.

IL ne faut pas s'arréter long-tems à la consideration des maximes qui viennent d'être exposées, pour en tirer toutes les lumieres qui sont necessaires pour se conduire naturellement bien en toutes sortes de rencontres au regard de Dieu, du prochain, de soy-même, & de toutes les choses que nous sommes capables d'acquerir ou d'éviter, qui donnent le branle à toutes nos actions, & qui font toutes nos occu-

pations ordinaires. Car elles s'étendent generalement sur toutes les actions des hommes, & elles se presentent à l'esprit, qui les considere bien, avec tant d'évidence & de certitude, qu'il demeure infailliblement pénetré & convaincu des veritez qu'elles contiennent; en sorte qu'il est vray de dire, que si la vertu & la bonne conscience consiste dans une fermeté de resolution à suivre les conseils de nôtre raison dans les occurrences, où nous sommes portez à desirer une chose, ou à la faire, (comme on l'a démontré,) & que cette vigueur & cette fermeté dépende de la certitude & de la clarté de nos connoissances, ces veritez par consequent nous en facilitent d'autant plus l'acquisition, qu'elles sont plus propres à nous fortifier l'entendement.

Aussi est-ce une maxime dont on ne peut raisonnablement douter, que plus il y a de lumiere dans l'entendement, plus il y a du panchant dans la volonté, *Ex magna luce in*

intellectu sequitur magna propensio in voluntate, c'est à dire, que plus il y a d'évidence & de certitude qu'une chose est bonne ou mauvaise, plus il est facile de se déterminer à l'aimer ou à la fuïr. Il ne faut que se consulter soy même pour en être persuadé: chacun peut éprouver par sa propre conduite, que dans toutes les rencontres où il est besoin de déliberer sur quelque chose, l'on n'est jamais plus indifferent, ni plus irresolu à s'y déterminer, que lors qu'on voit moins de raisons qui portent à un parti plûtôt qu'à l'autre; & qu'au contraire il est toûjours tres mal aisé d'arréter le cours de nos volontez, lorsque nous connoissons clairement un bien qui nous est propre.

Car comme le dit expressément S. Augustin, plus nous connoissons certainement qu'une chose est bonne, plus nous nous portons avec ardeur & avec plaisir à la vouloir. *Tantò enim quidque vehementiùs volumus, quantò certius quàm bonũ* Aug. l. 2. de pecc. merit.

ſit novimus, eoque delectamur ardentiùs. En ſorte que tandis qu'on demeure dans cette penſée, & que les raiſons qui ont fait connoître à nôtre ame que ce bien luy étoit propre, luy ſont preſentes, elle l'aime, elle le veut, & elle met enfin toute ſa joye & ſa ſatisfaction à trouver les moyens neceſſaires pour l'acquerir.

C'eſt pour cela même que la vertu paroît ſi facile à ceux qui ſçavent regler leurs actions ſur les loix de la raiſon, & qui ſe ſervent autant qu'ils peuvent de toutes ſes lumieres, contre les illuſions de l'amour propre, des paſſions & des faux plaiſirs, & qu'elle paroît au contraire ſi ſevere & ſi pénible à ceux qui ſe ſont accoûtumez à ſuivre ces ſortes d'impreſſions aveugles où elles les pouſſent; parce que ne goûtant jamais que les plaiſirs qui touchent plus leur ſens & leurs appetits, & qui ſont toûjours accompagnez du vice, ils n'en connoiſſent point d'autre. Ainſi comme ils ſçavent que la vertu eſt oppoſée

au vice & aux déreglemens de l'appetit, ils la considerent comme l'ennemie de tous les plaisirs, parce qu'elle combat l'appetit, & détruit le vice.

C'est encore ce qui nous doit persuader que nôtre bonheur dépend de nous, & que nous ne devons accuser que nous-mêmes de nos vices. Car s'il est vray que le droit usage de la raison nous acquiert la certitude & l'évidence qui fait la fermeté de nos resolutions, qu'on appelle la vertu, il est à croire que son mauvais usage, par une raison contraire, doit être la seule cause du trouble & de l'ignorance qui fait nos irresolutions, nôtre foiblesse & nôtre inconstance, qui sont les veritables sources du vice.

Mais parce que les hommes n'ont pas seulement la même raison pour se conduire, mais encore la même liberté de s'en servir diversement comme il leur plaît; (car nous ne raisonnons que pour donner nôtre consentement au choix de certaines

choſes entre pluſieurs autres, & ce choix eſt un action qui marque un plein pouvoir de ſe déterminer :) s'il eſt vray que toute nôtre vertu conſiſte dans le bon uſage de nôtre raiſon, c'eſt à dire, à ne rien faire ſans l'avoir auparavant conſultée autant qu'il eſt poſſible, (comme on l'a fait voir,) & que la fermeté de reſolution dépende des connoiſſances que nous acquerons par le bon uſage que nous faiſons de ſes lumieres, il eſt aiſé à voir qu'il ne tient qu'à nous d'être vertueux, & de nous rendre contens de nous-mêmes, puiſque nous avons en nôtre liberté ce qui peut produire un contentement parfait, ſçavoir le libre uſage de nôtre raiſon; car en un mot, il n'y a que le repentir qui puiſſe empêcher nos contentemens, & on n'en peut avoir de veritable, tandis qu'on eſt aſſûré d'avoir fait ſon mieux pour connoître le bien, & qu'on a manqué de reſolution pour le ſuivre : autrement il faudroit qu'on ſe crût obligé à l'impoſſible.

CHAPITRE XII.

Que la raison est la même dans tous les hommes, bien qu'ils s'en servent diversement, & qu'il est toûjours vray de dire que la certitude de nos connoissances fait la fermeté de nos resolutions, qui est la vertu, bien que les plus éclairez ne soient pas toûjours les plus vertueux.

ON a toûjours si bien accoûtumé les hõmes à croire que la verité habite dans des puits, qu'ils ont bien de la peine à la reconnoître, quand elle paroît au jour : les choses qui en approchent de plus prés, & qui paroissent les plus vrai-semblables, sont celles qui les jettent le plus dans la défiance : & c'est ce qui me fait croire qu'on ne doit pas attendre d'eux un jugement plus favorable sur le raisonnement, qui vient d'être expliqué.

Pour clair & évident qu'il soit, on ne laissera pas de chercher dans

l'usage de quoy le rendre suspect. Car à considerer le procedé de chaque personne en particulier, il n'y en a point qui ne juge que la raison & le sens commun qui doit regler leur conduite, n'est pas une chose si commune que l'on pense: & qu'il semble au contraire qu'il n'y ait rien en quoy il y ait plus de difference que les esprits: & qu'ainsi la maxime qui enseigne que la plus belle disposition qu'on puisse avoir pour la vertu, vient de la perfection & de la clarté de nos connoissances, ne semble pas tout-à-fait vrai-semblable; parce qu'il faudroit dire ensuite qu'il n'y auroit que les meilleurs esprits qui seroient capables de se rendre parfaitement heureux par la facilité que leur connoissance leur donneroit à se porter au bien, & à exercer la vertu; ce qui n'est pas toûjours vray dans l'usage, puis qu'on remarque souvent que les personnes les plus éclairées ne sont pas toûjours les plus vertueuses : *postquam docti prodierunt, boni desunt.*

Auſſi un ſage de la Grece reprochoit autrefois aux Atheniens qu'ils ne manquoient pas d'eſprit pour connoître le bien , mais de volonté pour le faire. Et il ſemble en êfet, à n'en juger que par le procedé des hommes , qu'on diroit peut-être avec plus de raiſon, que nôtre volontê étant la cauſe des biens & des maux que nous faiſon, en cette vie, ceux-là ſont toûjours portez à mieux faire, qui ont reçû moins de mauvaiſes inclinations de la nature , ce qui ſemble plus conforme à l'experience & à la conduite ordinaire des hommes.

Ces doutes paroiſſent à la verité raiſonnables & bien fondées ſur l'experience, mais ils diſparoiſſent d'abord qu'on les examine de prés. Car pour ce qui eſt de la difference des eſprits ou de la raiſon, qui ne paroît pas la même dans tous les hômes, le procedé de chacũ en particulier nous eſt une preuve , que c'eſt la choſe du monde la mieux partagée, puiſque ceux-mêmes qui ſont les plus difficiles à contenter

en toute autre chose, ne se plaignent jamais d'en avoir trop peu.

Je sçay qu'il est libre à Dieu de distribuër ses dons à qui il luy plaît, & qu'il y a des qualitez d'esprit éminentes qui viennent de la grace celeste: mais il n'est icy question que du pouvoir de l'homme, dans l'état de sa nature, où nous devons croire que Dieu luy a donné la vie & la mort, le bien & le mal, pour s'en servir avec une pleine liberté. Dans cét état la raison est son propre bien: c'est la seule puissance qu'il luy ait donnée pour discerner le vray d'avec le faux, le bien d'avec le mal; & comme elle est la seule chose qui le distingue des bêtes, & qui fait l'homme, il est à croire qu'elle est toute entiere dans chacun.

Aussi c'est une opinion assez communément reçûë dans les Ecoles, que le plus & le moins ne se trouve jamais entre les natures ou individus d'une même espece, mais seulement entre les qualitez & les accidens; d'où il est assez facile de

conjecturer que la difference des esprits ne vient, à proprement parler que des differens usages qu'on en fait, & que la diversité d'opinions & de sentimens n'est pas tant une marque de la difference des esprits, qu'une suite des differentes voyes par où l'on s'accoûtume de conduire ses pensées: ou bien de ce que ne pouvant les communiquer les unes aux autres que par des organes dont la dispôsition est differente en chacun de nous, cela fait que nous sommes aussi tous differemment disposez à donner ou à recevoir l'intelligence de la verité. On peut donc dire en faveur de ceux qui ne se sentent pas des mieux avantagez des dispositions naturelles, que chacun est également partagé d'esprit; mais que les fonctions de l'esprit ne sont pas égales dans chacun, à cause de la diversité des temperamens & des organes d'où elles dépendent, & qui fait que comme deux Peintres également habiles ne réüssiroient pas également, si

l'un d'eux n'avoit que des couleurs mal preparées à employer, & un pinceau rude pour les appliquer ; Aussi de deux esprits égaux en leur substance & en leur nature dépendâs en beaucoup de choses du corps auquel ils sont unis, l'un aura aussi des operations bien differentes de l'autre, selon que son corps sera mieux ou plus mal disposé.

Ensuite de quoy il ne paroît pas que ce soit une chose difficile de comprendre comment il arrive que les plus éclairez ne sont pas toûjours les plus vertueux ni les plus portez au bien : encore qu'il soit vray que la perfection de nos connoissances fait toute la fermeté de nos resolutions, & le reglement de nôtre volonté, qui est nôtre vertu.

Car les esprits les plus brillans ne sont pas ceux qui s'arrêtent davantage sur eux-mêmes, pour regler leur conduite : comme ils sont les plus prompts, ils font des courses plus legeres sur les objets : & c'est pourquoy il arrive qu'en se-

donnant trop peu de loisir pour les considerer, ou ils ne les voyent que du côté qu'ils leur plaisent davantage, & alors l'appetit, l'amour propre & l'interêt y trouvant leur compte, les engage d'autant plus avant dans l'erreur qu'ils sont plus penetrans ; ou qu'en les connoissant tels qu'ils sont en effet, ils s'y arrêtent si peu, qu'ils ne se souviennent pas même des raisons qui les en ont persuadez, bien loin de se faire une habitude de les croire pour les avoir toûjours presentes, lors qu'il s'agit de les mettre en pratique.

C'est ce que S. Augustin condamne en luy-même comme un abus criminel qu'il faisoit des lumieres & de la vivacité de son esprit avant sa conversion : c'est au dernier chapitre du quatriéme Livre de ses Confessions. La « promptitude d'esprit pour bien « comprendre, & la netteté pour « s'exprimer est une faveur que « vous faites à qui il vous plaît : « mais helas ! je ne vous en «

„ faisois pas un sac ...ce, & ainsi
„ ces qualitez ne servoient qu'à
„ me perdre : car de quoy me ser-
„ voit cette bonté d'esprit que j'a-
„ vois reçû de vous, puisque je
„ n'en usois pas bien ? *Celeritus intelligendi, & acumen disputandi donum tuum est, sed inde non sacrificabam tibi: itaque, mihi non ad usum, sed ad perniciem magis valebat ; Nam quid mihi proderat bona res non utenti benè?* Et c'est la vraye raison qni fait que l'évidence & la certitude avec laquelle ils jugent d'abord qu'une chose est bonne, ne les rend pas toûjours plus resolus à la croire, ni à la suivre, ni par conseqoent plus vertueux. Car comme la nature de l'esprit humain n'est pas d'être toûjours attentif à une même chose, si-tôt qu'il se détourne des raisons qui luy ont persuadé une verité, il se laisse emporter eusuite par des fausses apparences.

Ainsi comme ceux qui ont plus de lumiere & de vivacité, ne sont pas ceux qui s'arrêtent le plus aux connoissances qu'ils ont des cho-

ſes, ni qui en faſſent un uſage aſſez frequent, pour acquerir l'habitude de les avoir toûjours preſentes, pour s'en ſervir; il ne faut pas s'étonner que leur volonté ſe porte au bien qu'ils connoiſſent, avec beaucoup moins de fermeté, que celle des moins éclairez; puiſque leur eſprit ne s'arrête jamais ſi long-temps à la connoiſſance qu'ils en ont. Et cela ſeul nous doit faire entendre que nos volontez ne ſont bonnes ou mauvaiſes, que ſelon l'uſage & l'application que nous faiſons de nôtre eſprit pour la regler.

Il faut néanmoins avoüer que ſi les perſonnes les plus éclairées s'accoûtumoient à ſe rendre toûjours preſentes les raiſons les plus vives & les plus évidentes qui les ont perſuadées de la verité ou de la bonté d'une choſe, il ſeroit preſque impoſſible que leur volonté & leurs deſſeins ne les portaſſent pas directement à l'embraſſer. En ſorte que ſe faiſant une habitude d'acquieſcement aux raiſons dont leur

esprit est une fois penetré, elles ne seroient pas aprés si facilement détournées de les mettre en pratique. Ainsi elles ne manqueroient pas d'être aussi les plus fermes & les plus constantes dans l'usage de la vertu.

Il est donc toûjours constant & indubitable que la fermeté de nos resolutions dépend de la certitude & de la clarté de nos connoissances, & qu'ainsi les veritez & les reflexions qui ont été proposées comme des remedes pour se fortifier l'entendement, & pour le disposer à bien connoître, doivent en même tems nous servir à regler les mouvemens de nôtre volonté, laquelle ne se portant jamais plus librement, ni avec moins de resistance à la recherche de quelque bien, que lors qu'elle en a une connoissance plus claire & plus évidente, il s'ensuit infailliblement que l'*Art de vivre content* ne consiste qu'à se bien servir de sa raison dans toutes les rencontres.

F I N.

EXTRAIT DV PRIVILEGE du Roy.

PAR Lettres Patentes données à Paris le 14. Juillet 1690. ſignées par le Roy en ſon Conſeil, BOUCHER : Il eſt permis à JEAN-BAPISTE COIGNARD, Imprimeur & Libraire ordinaire du Roy & de l'Academie Françoiſe, de reimprimer un Livre intitulé, *l'Art de vivre heureux*, corrigé & augmenté par l'Auteur, pendant le temps de ſix années, avec deffenſes à tous autres de l'imprimer, même ſur l'ancienne Copie, ſous les peines portées à l'Original dudit Privilege.

Regiſtré ſur le liure de la Communauté des Imprimeurs & Libraires de Paris, le 25. Aouſt 1690.
Achevé d'imprimer pour la premiere fois le 23 jour de Septembre 1690.

Ladite veuve Coignard, & led. Coignard fils, ont fait part du present Privilege à Pierre Herissant Libraire à Paris.

Ledit Pierre Herissant, tant pour luy, que pour la veuve Coignard, & Jean-Bapt. Coignard fils, à cedé le present Privilege à Leonard Plaignard, suivant l'accord fait entre eux.





